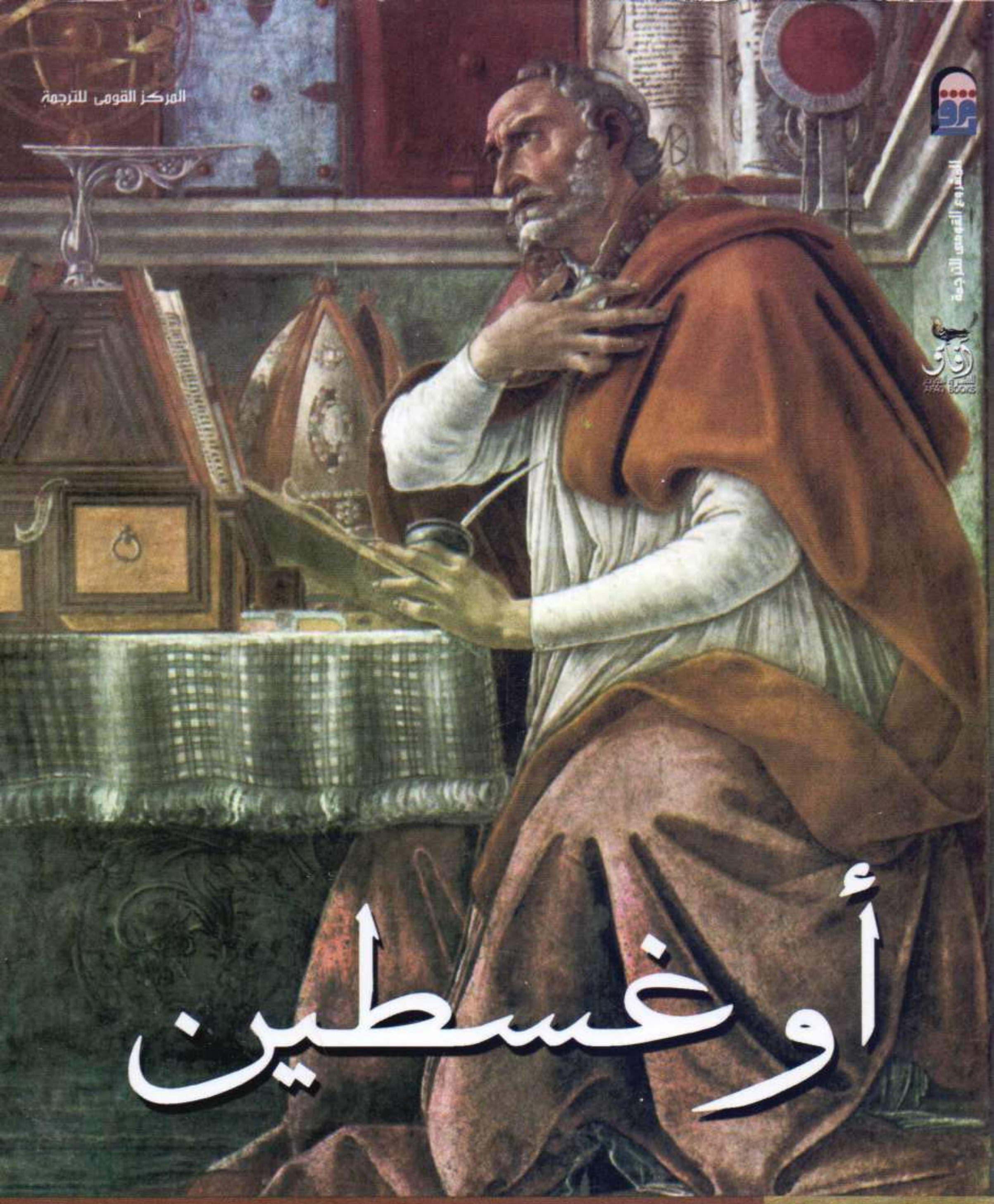


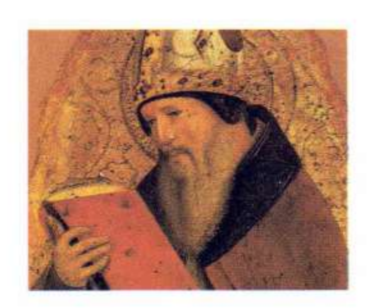
عقول عظيمة

جاريث ب . ماثيوز

ترجمة: أيمن فؤاد زهري

1984





لعلّ شخصية ما من شخصيات معلمي الكنيسة الغربية لم تثر من الإعجاب الذي لا حدّ له، والنقد الذي لا حدّ له أيضًا، كما أثارت شخصية أوغسطين ومذهبه. فقد كان أوغسطين لاهوتيًا منقطع النظير، ومدافعًا عنيداً عن العقيدة المسيحية، وفيلسوفًا، وأخلاقيًا، وفوق هذا كله، يبدو معاصراً لكل الأجيال وحيًا في كل العصور التي تلته. وكان مذهبه يقوم على التوفيق بين المسيحية والأفلاطونية، ويبرهن على وجود اللّه، ويقول بالإشراق الذي يكشف الحجب، وبالاتحاد الذي يربط العبد بربه، ويرى في الحب، حب اللّه والإنسان، أحسن دافع إلى الخير وحياة الفضيلة، ويقابل بين مدينة اللّه التي تسوسها الكنيسة والمدينة الأرضية التي يحكمها الملوك والأباطرة. ولهذا المذهب شأن كبير في الفكر المدرسي وفلسفة العصور الوسطى، لم يُعرف له مثيل إلا عندما ظهر «توما الأكويني» بخلاصته اللاهوتية. فقد كانت مؤلفات أوغسطين بمثابة الينبوع الذي فاضت عنه تيارات متنوعة في الفكر المسيحي.

تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي

أوغسطين

المركز القومي للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : 1984

- أوغسطين

- جاريث ب. ماثيوز

- أيمن فؤاد زهري

- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:

Augustine

By: Gareth B. Mathews

المركز القومي للترجمة

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة . ت : ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس : ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

آفاق للنشر والتوزيع

٧٥ ش القصر العيني - أمام دار الحكمة - القاهرة - جمهورية مصر العربية - ت : ٢٧٩٥٣٨١١ فاكس: ٢٧٩٥٤٦٣٣

75 QASR – ALAINI ST., in Front of Dar Al-Hekma. - CAIRO – EGYPT

Tel: +202-2795-3811 Fax: 00202-2795-4633

E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

أوغُسطين

تأليف: جاريث ب. ماثيوز

ترجمة: أيمن فؤاد زهري





2013

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

ماثيوز، جاريث ب.

أوغسطين: / تأليف : جاريث ب. ماثيوز؛ ترجمة: أيمن فؤاد زهري،

ط١ - القاهرة : المركز القومي للترجمة - ٢٠١٣

ص، ٢٤ سم.

١ - الفلاسفة المسيحيون

٢ - أوغسطين القديس ٣٥٤ - ٤٣٠

أ- زهري ، أيمن فؤاد (مترجم)

ب- العنوان

رقم الإيداع ١٦٢٢٠ / ٢٠١٢

الترقيم الدولي 3 - 044 - 718 - 977 - 978

طبع بدار آفاق للنشر والتوزيع

المحتويات

مقدمة المترجم

لعل أخص خصائص الفلسفة في الحقبة الأخيرة من العصور القديمة أنها فلسفة شخصية تدور حول الإنسان الفرد وتُعنى كل العناية بخيره وسعادته ومصيره. فقد أصبح الباعث على التفلسف في هذه الحقبة ليس حب المعرفة ولا نشدان الحقيقة، إنما كان الباعث على التفلسف بحث الإنسان وراء ما يخلِّصه من شرور الحياة وويلاتها. وفي وسع المرء أن يتبين أن بحثًا كهذا كان مطلوبًا في عصر يعاني انعدام الاستقرار واليقين في الحياة. وكان من أكبر ما بعث على هذا البحث انتشار مذاهب الشك التي شنَّت حملة عنيفة على العقل بحجة أنه لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة. وكان من جراء ذلك أن الحياة العقلية لم تعد هي قبلة الأنظار المنشودة، وإنما التطلع إلى طمأنينة الحياة الروحية والإلهامات القلبية؛ وما كانت هذه الحاجة الملحة لتجد ما يلبيها في مراكز العلم القديمة، على غرار مدارس أثينا أو الإسكندرية، وإنما في المذاهب الدينية السرِّية التي آلت إليها تدريجيًّا المدارس الفلسفية القديمة. ومن أجل هذا باتت كل الأبحاث الفلسفية أخلاقية، وإنْ بُحثَ شيءٌ بعدها فإنما يُبحث خدمة لها. وعلى هذا النحو كان طبيعيًّا أن تصرف الفلسفة اهتمامها عن المشاغل العقلية والسياسية لتصبه على اكتشاف تلك القواعد الأخلاقية التي من شأنها أن توجه ضمير الإنسان نحو الحياة الروحية الصالحة.

ولم يمض طويل زمن حتى فقدت الفلسفة استقلالها وأضحت خاضعة للحياة الدينية سواء أكانت وثنية أم مسيحية. ولا غرو فقد مرَّ الفكر المسيحي في هذه الحقبة بالمراحل عينها التي مرَّ بها الفكر الوثني. فالتعليم الأخلاقي في العصر الإمبراطوري يناظره التبشير عند «القديس بولس»، وميلاد «الأفلاطونية المحدثة» في نهاية القرن الأول يقابله ظهور «إنجيل يوحنا» الذي جاء مختلفًا عن الأناجيل الثلاثة السابقة له من حيث عنايته لا بوقائع حياة «المسيح» بل بطبيعته. وفي ظل تبعية الفلسفة للدين وتفشي

المذاهب الدينية في مختلف أنحاء الإمبراطورية الرومانية، ظهرت الحاجة إلى لاهوت يوحِّد جميع الديانات تحت راية الإمبراطورية، وأصبح لزامًا على الفلسفة، بما تملكه من وسائل تأملية ومنهجية، أن تضفي طابعًا شرعيًا على هذا اللاهوت المنشود.

* * *

مع إطلالة القرن الرابع الميلادي تزعزعت سيادة الثقافة اليونانية الوثنية بصدور مرسوم التسامح الديني الذي أصدره الإمبراطور قسطنطين في سنة ٣١١ ميلادية. فأصبحت حينئذٍ الديانة المسيحية بمقتضاه إحدى الديانات المعترف بها رسميًّا في الإمبراطورية الرومانية. واكتسبت الكنيسة عن طريق معاونتها للفقراء، وتنظيم نفسها على أسس مشابهة للأسس المتبعة في الإدارة المدنية الرومانية، حشدًا من المؤيدين في جميع أنحاء الإمبراطورية. ومع ذلك فقد كان عصر قسطنطين عصر صراع مذهبي أدى إلى نشوب قلاقل كثيرة في الإمبراطورية. ولهذا اضطُرَّ الإمبراطور إلى عقد مجمع «نيقية» المسكوني الأول في سنة ٣٢٥ ميلادية من أجل تسوية بعض هذه الخلافات المذهبية وتحديد مبادئ العقيدة المسيحية القويمة في مواجهة هرطقات المذاهب المنشقة عن المسيحية، وبالأخص مذهب الآريوسية ـ نسبة لآريوس وهو كاهن مسيحي عاش في الإسكندرية ـ الذي أنكر اللاهوت في المسيح واعتبره إنسانًا محضا.

وبرغم إجماع الأساقفة المجتمعين في «نيقية» على تكفير الآريوسية، وصدور حكم الإمبراطور قسطنطين بإحراق كل كتابات آريوس في سنة ٣٣٣، فإن مذهب الآريوسية ظل يزدهر في ظل رعاية خلفاء قسطنطين حتى جاء الإمبراطور «يوليانوس» الذي أراد أن يتخذ من عبادة الشمس عقيدة رسمية للإمبراطورية، فارتد عن الديانة المسيحية وألغى مرسوم التسامح الديني، وصادر أملاك الكنيسة ومنع المسيحيين من التعليم في المدارس. لكن على الرغم من هذه الإجراءات تمكنت الكنيسة من مواصلة رسالتها الروحية والاجتماعية. وانتهت هذه الردة بوفاة يوليانوس أثناء حربه ضد الفرس سنة ٣٦١ ميلادية.

لكن مع تولي الإمبراطور «ثيودوسيوس الكبير» العرش في سنة ٣٧٩ عادت المسيحية لتصبح هذه المرة العقيدة الرسمية للإمبراطورية الرومانية. ثم لم يلبث أن استحوذت الكنيسة على جميع المسائل المتعلقة بالعقيدة، وأضحى الفكر الفلسفي في الغرب

نشاطًا لا يكاد يزدهر إلا تحت رعاية الكنيسة وفقًا لتوجيهات أساقفتها. ولهذا لم يكن غريبًا أن يُسمى هذا العصر بعصر «آباء الكنيسة»، ذلك لأن التفكير في هذا العصر كان وقفًا على آباء الكنيسة الذين وضعوا قواعد الإيمان، وصاغوا النسق اللاهوتي للكنيسة، وأسهموا بأوفر قسط في الدفاع عن العقيدة المسيحية ضد الغارات العنيفة التي شنَّها الفلاسفة اليونانيون وأتباع النحل المنشقة عن المسيحية.

وإذا شئنا أن نمثل لهذا العصر برجل، فهناك شخصيات ثلاث لا يكاد يُذكر موضوع تأسيس الفكر المسيحي في الغرب إلا ذُكرت، ونعني بها «أمبروز» و«جيروم» و«أوغسطين»، الذين ولدوا في أواسط القرن الرابع، وقد أصبحوا يُعرفون اليوم بلقب «معلمي الكنيسة» الذي أطلقه البابا «بونيفاسيوس الثامن» لأول مرة في سنة ١٢٩٥ على آباء الكنيسة اللاتينية، وانضم إليهم في هذا اللقب البابا «جريجوري الكبير» الذي ينتمي إلى القرن السادس. ولا غرو فقد اضطلعت هذه الشخصيات بالعبء الأعظم من دعم سلطان الكنيسة والحفاظ على نقاوة العقيدة المسيحية، فضلًا عن أنها قد وضعت أسس العلاقة بين الكنيسة والدولة، وصاغت الإطار اللاهوتي للكنيسة الكاثوليكية في أدق تفاصيله.

* * *

لعلَّ شخصية ما من شخصيات معلمي الكنيسة الغربية لم تثر من الاعجاب الذي لا حدَّ له، والنقد الذي لا حدَّ له أيضًا، كما أثارت شخصية أوغسطين ومذهبه. فقد كان أوغسطين لاهوتيًا منقطع النظير، ومدافعًا عنيدًا عن العقيدة المسيحية، وفيلسوفًا، وأخلاقيًّا، وفوق هذا كله، يبدو معاصرًا لكل الأجيال وحيًّا في كل العصور التي تلته. وكان مذهبه يقوم على التوفيق بين المسيحية والأفلاطونية، ويبرهن على وجود الله، ويقول بالإشراق الذي يكشف الحجب، وبالاتحاد الذي يربط العبد بربه، ويرى في الحب، حب الله والإنسان، أحسن دافع إلى الخير وحياة الفضيلة، ويقابل بين مدينة الله التي تسوسها الكنيسة والمدينة الأرضية التي يحكمها الملوك والأباطرة. ولهذا المذهب شأن كبير في الفكر المدرسي وفلسفة العصور الوسطى، لم يُعرف له مثيل إلا عندما ظهر «توما الأكويني» بخلاصته اللاهوتية. فقد كانت مؤلفات أوغسطين بمثابة الينبوع الذي فاضت عنه تيارات متنوعة في الفكر المسيحي، بل إن نصًا واحدًا من مؤلفاته كان يُفسَّر

بمعان شتى لتدعم مواقف متناقضة لمفكري العصور الوسطى على اختلاف مقاصدهم ومناهجهم. وليس بغريب أن يُعزى إلي أوغسطين الفضل في صوغ النسق اللاهوتي للكنيسةَ الكاثوليكية حتى عصر الإصلاح الديني، وكذلك المبادئ الرئيسية للمعتقدات الإصلاحية؛ ويكفي أن نشير إلى أن «مارتن لوثر» كان راهبًا أوغسطينيا. والواقع أن أحدًا لا يستطيع أن يتخيل ما كانت تصير إليه ملامح الفكر المسيحي لو أن أوغسطين لم يظهر على مسرحه في النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي.

صحيحٌ أن الناظر المتأمل في تاريخ الفكر المسيحي لا يخلو من أن يتبين أن مذهب أوغسطين حاضرٌ على الدوام في خلفية الكثير من مذاهب مفكري العصور الوسطى. وأن هذا الحضور ضروري جدًا لتفهم تلك المذاهب تفهمًا صحيحا. بيد أن أثر مذهب أوغسطين لم يقف عند القرون الوسطى، بل جاوزها إلى التاريخ الحديث. وحسبنا دليلا على ذلك أننا نجد من بين الفلاسفة المحدثين والمعاصرين منْ حاولوا تفسير بعض المشكلات التقليدية في الفلسفة تفسيرًا يمت إلى الأوغسطينية بصلة. ولم يبق اليوم شك في بطلان الزعم القائل بوضع حدود تفصل بين القرون الوسطى والعصور الحديثة بعد أن أصبح في الإمكان الكشف عن نواحي تلاقٍ بين فكر العصور الوسطى والفكر الحديث والمعاصر.

على أن هناك باحثين نظروا إلى أراء أوغسطين الفلسفية نظرة لا تخلو من تعسف، وقالوا إنها مجرد محاكاة للفلسفة اليونانية، وأخذٌ عن أفلاطون والأفلاطونية المحدثة، وأنها لم تكن غير صياغة للفكر القديم في قالب مسيحي. لكن مَنْ قال إن فيلسوفًا ما لا يأخذ عن الفلسفات السابقة عليه؟ وقد رُمي أوغسطين أيضًا بأنه قد شُغل بأمور مجردة لا تفيد الإنسان في حياته العملية، كالبحث في الكليات وفي طبائع الملائكة، وأنه أقحم الفلسفة التي ينبغي أن تقوم على العقل وحده في مسائل تتعلق بعقائد مسيحية صرفة من قبيل الخطيئة الأصلية، والسقوط، والنعمة، والتكفير. وأن الفلسفة تبعًا لمذهبه ليست في واقع الأمر إلا خادمة للاهوت، ولا تُطلب إلا لتحقيق خلاص الروح الإنسانية.

لكن هذه الاعتبارات جميعًا، مهما تكن وجاهتها، ليست تقدح البتة في حقيقة الابتكار الأوغسطيني في الفلسفة. وفوق هذا ينبغي ألا ننسى أن المسيحية نفسها قد جاءت بأفكار جديدة مختلفة كل الاختلاف عن الأفكار التي تقوم عليها الفلسفة اليونانية. ففكرة

«اللامتناهي» التي قامت عليها ميتافيزيقا العصر الحديث حتى أواخر القرن الثامن عشر، لم تكن موجودة بالمعنى الحقيقي في الفلسفة اليونانية. وكذلك هو الحال أيضًا فيما يتعلق بأفكار «الخَلْق» و«الشخصية» و«حرية الإرادة» التي لم تكن لتوجد على صورتها الحالية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة لولا المسيحية؛ وهي الأفكار أعيانها التي عُني بها أوغسطين عناية خاصة، فتوسع في معالجتها، وتعمَّق في شرحها. حقًّا إن مذهب أوغسطين يقوم على أساس من الدين، ويعول على الروح تعويلًا كبيرًا. بيد أنه برغم هذا الطابع الديني الروحي يعتدُّ بالعقل ويعتمد عليه في تفسير المشكلات الفلسفية الكبرى، كمشكلة المعرفة، والألوهية، والعالم، والإنسان، والزمان.

ولعل أبلغ شاهد على الابتكار الأوغسطيني في الفلسفة هو نظريته في المعرفة التي عرض لها في أول كتاب فلسفي له، وهو المحاورة في «الرد على الأكاديميين»، مقررًا أن البحث عن الحقيقة يقتضي أولًا التثبت من إمكان الحقيقة. وأن المرء يستطيع انطلاقًا من الوعي بالذات أن يصل إلى معرفة الحقائق الأزلية الموجودة في النفس الإنسانية بوصفها المقياس الحقيقي للمعرفة. وما أغنانا عن القول بأن هذه هي النقطة الأرخيميدية عينها التي كانت نقطة البدء في فكر «ديكارت»؛ والتي اعتبر على أساسها مؤسس الفلسفة الحديثة.

وليس بعزيز علينا اليوم أن نعقد مقارنات أخرى بين أفكار فلسفية قال بها أوغسطين ونظائرها لدى الفلاسفة المحدثين، أمثال بَسْكال، وليبنتز، ومالبرانش، وجون ستيوارت مِلْ، وماكس شيلر، وسارتر، وكارل ياسبرز، وفتجنشتين. وفي وسعنا أن نقرر أن مذهب أوغسطين هو دون نزاع حلقة مهمة من حلقات سلسلة الفكر الإنساني، أخذت وأعطت، تأثرت وأثرت.

* * *

وفي كتاب «أوغسطين» الذي نقدم هاهنا ترجمته جهود بُذلت من أجل إلقاء أضواء كاشفة على مكانة أوغسطين في التفكير الفلسفي. فهذا الكتاب يحتوي على بحوث وجيزة يعرض فيها المؤلف أفكار أوغسطين الفلسفية عرضًا منهجيًّا واضحًا لا يخلو من جدة وعمق، كي يتمكن من إدراكها على حقيقتها وتفهمها تفهمًا صحيحا. على أن المؤلف لم يقف عند عرض هذه الأفكار، بل حاول أيضًا أن يكشف عن نواحي تلاقٍ

بينها وبين الفكر الحديث والمعاصر، قاصدًا بذلك إثبات أن المعضلات الفلسفية التي شغلت بال أوغسطين في عصره هي عينها التي ساورت الفلاسفة في العصور اللاحقة، وأنَّ بعض الحلول التي طرحها أوغُسْطين لفك تلك المعضلات لا تزال صالحة للتطبيق حتى اليوم.

وقد بذل مؤلف الكتاب جهدًا كبيرًا في تتبع أفكار أوغسْطين الفلسفية والكشف عن مدى تأثيرها. ولهذا كان طبيعيًا أن يكثر من الاستشهاد بفقرات وعبارت من مؤلفات أوغُسْطين حتى يتسنى له أن يتثبت أولًا من جدة وابتكار الأخير في الفلسفة بحيث يدحض الحجة القائلة بتكراره لآراء وأفكار يونانية، وأن يقف ثانيًا على حقيقة آراء أوغسطين الفلسفية ومواقفه من المشكلات العويصة التي تعرض لها بالدرس وكيفية تحليله إيَّاها؛ وهو بذلك ينزل بآراء أوغسْطين الفلسفية المنزلة اللائقة، ويثير بإزاء مواقفه من مشكلات الفلسفة التقليدية تساؤلات عميقة من شأنها أن تفسح المجال لحوار فلسفي رصين.

❁❁❁

وإنِّي إذ أقدم بين يدي هذه الترجمة لآمل أن تعين على تعرف مكانة أوغسطين في الفكر الفلسفي، وأن تحفز أذهان القراء إلى مزيد من الاطلاع والتأمل في الموضوعات الخصبة والمعضلات المحيِّرة التي تعالجها[*].

أيمن فؤاد زهري

القاهرة في يناير ٢٠١١

(*) وهنا يحسن بنا أن ننبه القارئ إلى أن جميع الهوامش المشار إليها بإشارة (*) هي من وضع المترجم، أمَّا الهوامش المرقمة تسلسليًا فهي من أصل الكتاب.

الفصل الأول

وجْهَةُ نظر الأنَا

لم تكن الدعوة إلى التعويل على القضية القائلة «أنا موجود» ـ أو ما يقابلها في اللغتين اليونانية واللاتينية ـ بغية بَسْط حقيقة فلسفية ذات شأن لتؤدي إلا إلى وقوع فلاسفة العصر القديم في الحَيْرَة والارتباك. صحيحٌ أن وجود هؤلاء الفلاسفة كان أمرًا يحظى ولا شك بعناية كل فرد منهم. فضلًا عن أن وجود كل فيلسوف منهم بوصفه فردًا كان له أثر أيّما أثر في تطور مسيرة الفلسفة. ومَنْ ذا الذي ينكر أنه لولا وجود فلاسفة كسقراط، أو أفلاطون، أو أرسطوطاليس، لما ظهرت لنا الفلسفة على ما تظهر به الآن. ولكن على الرغم من هذا كله فإننا لم نجد أحدًا من كبار فلاسفة العصر القديم يظن أنه يُعبِّر عن شيء فلسفي ذي بال بقوله «أنا موجود».

وهذه الملاحظة القائلة بأنه لم يكن ليخطر على بال فيلسوف من فلاسفة العصر القديم أن يتفلسف انطلاقًا من وجهة نظره الفردية، تفضي بطبيعة الحال إلى ملاحظة أخرى مدهشة تتمثل في هذا السؤال: لكن ماذا عن الفلاسفة القدماء القائلين بنسبيّة المعرفة؟ ألم يسلِّموا بضرورة التفلسف انطلاقًا من كيفية ظهور الأشياء بالنسبة لهم؟ أوليس هذا بدليل كافٍ على أنهم كانوا يتفلسفون من وجهة نظرهم الفردية؟

أعتقد أن الجواب بالنفي. ذلك أنه إذا نظرنا إلى بروتاجوراس أشهر القائلين بنسبية المعرفة، وجدنا أنه يقول «إن الأشياء هي بالنسبة لي كما تبدو لي» (نقلًا عما أورده أفلاطون في محاورة ثيتاتوس:١٥٢أ). صحيحٌ أن بروتاجوراس قد يبدو عند هذا الحد أقرب إلى التفلسف انطلاقًا من وجهة نظره الفردية، لكن ينبغي ألا نصرف النظر عن تتمة عبارة بروتاجوراس من حيث يضيف قائلًا: «وكل الأشياء هي بالنسبة لك كما تبدو لك».

إن مذهب بروتاجوراس في نسبية المعرفة يتضح جليًا في قوله بأن الرياح ليست في ذاتها باردة ولا حارة. فالرياح قد تكون حارة كما تبدو لي وباردة كما تبدو لك، لكن الرياح عينها ليست بحارّة ولا باردة. وإذًا فقد أنكر بروتاجوراس وجود أية حقيقة موضوعية عن الأشياء في العالم تقوم بمعزل عن كيفية ظهور تلك الأشياء بالنسبة لهذا الشخص أو ذاك. بيد أن نزعته القائلة بنسبية المعرفة كانت في واقع الأمر نزعة كليّة. إذ إنه لم يُعل أبدًا من شأن كيفية وجود الأشياء بالنسبة له. ولم ير أنه في حاجة إلى أن يبدأ فلسفته بتعيين الأشياء كيفما تبدو بالنسبة له حتى يُسوِّغ موقفه القائل بإمكان وجود وجهات نظر أخرى.

صحيحٌ أن بروتاجوراس لم يوضّح كيف عرف أن هنالك وجهات نظر أخرى، لكنّه يسلِّم بأن ثمة وجودًا لها. ولأن جلّ نشاطه الفلسفي لا يظهر أي اهتمام بعقول الآخرين، فضلًا عن أنه لم يخصّ وجهة نظره في حقيقة الأشياء كما تبدو له بمزية خاصنة، كان من الطبيعي أن يرى بروتاجوراس أنه ليس في حاجة إلى البحث عن برهان فلسفي يثبت وجودها. فقد اعتقد أن وجهة نظره ليست إلا واحدة من بين وجهات نظر أخرى، وأنها من ثم لا تستأهل بذاتها أي امتياز يجعلها نقطة انطلاق للتفلسف. ولعل في هذا ما يكفي لإثبات أن تأملاته كانت في الأصل تأملات كليّة حتى وإنْ انتهت إلى قوله بنسبية المعرفة.

ومهما يكن من أمر فالظاهر أن انقلابًا هائلًا قد حدث بمجيء «ديكارت». فديكارت هو أول مَنْ نالت دعوته حظًّا وافرًا من الذيوع والانتشار؛ وأعني الدعوة القائلة بضرورة التدبر مليًا فيما نعرفه ذاتيًا، انطلاقًا من وجهة نظر الأنا، قبل البحث في كيفية وجود العالم الخارجي بمعزل عن تصوراتنا. ذلك أن حجر زاوية إعادة تأسيس معرفتنا بماهية الأشياء، والقول لديكارت، ليس شيئًا آخر سوى البرهان الدامغ الذي يعتمد عليه الفلاسفة في إثبات إمكان المعرفة ولا ينفك يشير إليه كل واحد منّا كلّما تأمل ذاته مليًا أو حدَّث نفسه قائلًا: «أنا موجود».

حقًّا إن كثيرًا من العلماء والفلاسفة المحدثين قد عارضوا دعوة ديكارت إلى تأسيس الفلسفة انطلاقًا من فكرة «الأنا»، لكنَّ هذه المعارضة لا تنفي أن مذهب ديكارت في «الأنا» المفكِّرة استطاع أن يؤثر تأثيرًا ظاهرًا في طرائق التفكير الحديثة إلى حد أنه لم يبق اليوم مجال لإنكاره أو تجاهله، وإنْ حاول بعضنا ذلك. فقد أضحت الثقافة الجماهيرية

تعترف، مثلها في ذلك كمثل أكاديميات الفلسفة المتخصصة، بأهمية أطروحة «الأنا» الديكارتية. ولا أدل على ذلك مما جاء في «كاريكاتير» صحيفة «النيويوركر» منذ فترة بعيدة، وفيه يُصوَّر تقني الحاسوب وهو يتلو، بصوت عالٍ لا تنقصه الحَيْرة، ما كُتب في شريط مُخرجات الحاسوب قائلًا: «أنا أفكر إذًا فأنا موجود!». وليس من العسير حتى على قارئ النيويوركر غير المتمرس بالفلسفة أن يدرك مغزى هذا الكاريكاتير، وأن يقف من ثم على شيء من المشكلة الفلسفية التي يثيرها، والتي تتمثل في التساؤل عما إذا كان في إمكان الحاسوب أن يمتلك فكرة أصيلة من وجهة نظره الفردية. والواقع أنه قد يخطر فعلًا ببال هذا القارئ أن ثمة سؤالًا يطرحه الكاريكاتير عما إذا كان للحاسوب وجهة نظر خاصة به.

يستحق ديكارت أن يُسدَى إليه الثناء (أو اللوم!) على إقناع العالم الحديث إلى حد بعيد بضرورة أنْ تؤخذ وجهة نظر «الأنا» على محمل الجد. ولا غرو فقد أضحى واضحًا أن مذهبه يُؤخذ حتى من قِبل أشد المعارضين نقدًا لديكارت، إنْ لم يكونوا هم بالأخص، مأخذ الجد. حقًّا إن الإعجاب بموقف النزعة الموضوعية، وأعني بالموقف هاهنا الموقف الداعي إلى ضرورة استقلال الفكر قدر الإمكان عن أحكام الإنسان الذاتية، لا يزال يجتذب إليه كثيرًا من المفكرين. فالهدف الذي تصوّب إليه مثل هذه النزعة الموضوعية يتمثل في تحقيق ما يسميّه «توماس ناجل» ساخرًا «الرؤية من لا مكان».[1] ومع أن دعوى الشك في فكرة الرؤية من لا مكان بحسبانها أسطورةً لا أصل لها، إنْ لم تكن على الأقل محض خيال، لم تفقد بريقها بعد؛ فضلًا عن أننا قد نخدع أنفسنا إنْ لم نقدِّر الأولوية الفلسفية لوجهات نظرنا الفردية حق قدرها. إلا أن أحدًا لا يستطيع أن ينكر أن من بيننا مَنْ يؤمن إيمانًا جازمًا بأن الإذعان للنزعة الموضوعية من شأنه أن يكشف عن معرفة ذات دلالة عميقة بحقيقة الأشياء.

ولكن كيف وصل الأمر بالفلاسفة أن ظنّوا أنَّ ثمة مفاضلة بين الشروع في التفلسف بالصدور عن رؤية موضوعية للأشياء وبين التفلسف انطلاقًا من وجهة نظر «الأنا»؟ هل سبق ديكارت حقًّا إلى القول بفكرة «الأنا»؟ هل انبثقت دعوته إلى التفلسف من وجهة نظر الأنا من لا مكان؟ كلاَّ البتة! بل إنّا نعتقد أن «أوغسطين» كان أول مَنْ سبق إليها.

---

(١) Thomas Nagel, The View from Nowhere (New York: Oxford University Press, 1986).

وبرغم أن ديكارت نفسه أنكر تأثر مذهبه في «الأنا» بفلسفة «أوغسطين»[٢] ـ أو بآراء غيره من الفلاسفة! فإن الباحثين قد انقسموا إزاء مسألة تأثر ديكارت بفلسفة أوغسطين بين مؤيد ومعارض. ولعل خير مثال يقفنا على هذا الانقسام في الرأي هو كتاب «ستيفن مين» الممتع «ديكارت وأوغسطين» (صدر عن مطبعة جامعة كامبردج سنة ١٩٩٨). ومع ذلك فإن قصدي من هذا الكتاب ليس متابعة أثر أوغسطين في فلسفة ديكارت، وإنما بالأحرى تقديم مذهب أول فيلسوف غربي يتفلسف انطلاقًا من وجهة نظر الأنا.

سوف يتضمن هذا الكتاب إشارات كثيرة إلى مراجع في الفكر الفلسفي من أوغسطين إلى ديكارت، وصولًا إلى فلاسفة القرن التاسع عشر، فضلًا عن فلاسفة القرن العشرين. على أن معالجتي لمذهب أوغسطين ترمي إلى أن تكون معالجةً فلسفية، لا سردًا لتاريخ الأفكار. صحيحٌ أن التثبت من أصالة فكر أوغسطين يقتضي الإلمام بتصورات وأفكار المذاهب الفلسفية السابقة. وأن تحديد منزلته قد يحتاج تتبع أثره في المذاهب الفلسفية اللاحقة. لكن المهمة الأولى التي سوف أضطلع بها في هذا الكتاب هي دراسة فكر أوغسطين نفسه. أمَّا إشاراتي إلى الفلاسفة، سابقين كانوا أو لاحقين، فسوف يكون من شأنها وضع الأطر التي تعرف بمذهب أوغسطين أصدق تعريف.

لعل أول ما يستلفت الأنظار في مؤلفات أوغسطين عنايتها الفلسفية البالغة ببيان ما يشير إليه كل إنسان بقوله «أنا موجود». فإذا نظرنا مثلًا إلى «الكتاب الثاني» من مُحاوَرة أوغسطين «في حرية الإرادة»، وجدنا أنه يرمي إلى صوغ برهان واضح على وجود الله. وسيرًا في سبيل إنجاز هذا المشروع الطموح، يستهل أوغسطين «الكتاب الثاني» من هذه المحاورة بسؤال محدثه «إڤوديوس» عما إذا كان موجودًا. ثم يستطرد قائلًا: «أم لعلّك تخشى يا إڤوديوس أن يخدعك سؤالي هذا؟» على أنه لا يلبث أن يضيف، كما لو كان يطمئن محدثه إڤوديوس، قائلًا: «ولكن لو لم تكن موجودًا، لكان من المحال أن تُخدع يا إڤوديوس» (٢: ٣. ٧. ٢٠).

يحث أوغسطين محدثه إڤوديوس على استنباط عدد من النتائج التي تترتب على تسليمه بحقيقة وجوده الماثلة أمام ذاته. فيقول: «ما دام وجودك قد أضحى حقيقة

(٢) راجع خطاب ديكارت الذي أرسله إلى صديقه «كولْڤيوس» في الرابع عشر من نوفمبر سنة ١٦٤٠، وذلك في كتاب: The Philosophical writings of Descartes, tr. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, and A. Kenny (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 2: 159-60.

واضحة بالنسبة لك، وبما أن هذه الحقيقة ما كان لها أن تصبح واضحة بالنسبة لك إلا إذا كنت حيًا، إذًا فإن كونك حيًّا يصبح أمرًا واضحًا بالنسبة لك وتدركه تمام الإدراك» (٢: ٣. ٧. ٢١). وعندما يسلِّم إڤوديوس بأن هذه الحقائق قد أضحت واضحة بالنسبة له، يقوم أوغسطين بتقرير ما اتفقا عليه من مبادئ على هذا النحو:

(١) أنا موجود.

(٢) أنا أحيا.

(٣) أنا أدرك تمامًا أنني موجود وأحيا.

وبناء على هذه المبادئ الثلاثة التي صدّق عليها إڤوديوس معوِّلًا على وجهة نظره الفردية، يقوم أوغسطين بدعوته إلى إعادة تشكيل تصوّراته الذهنية التي تتعلق بطبيعة العالم قبل أن يقدِّم له برهانًا على وجود الله. وفي الحق أن أوغسطين لم يدعُ محدثه فحسب، بل دعا أيضًا قرَّاء المحاورة كافَّةً إلى أن يعيدوا تشكيل تصوراتهم الذهنية عن وجود العالم؛ وأن يسلِّموا من ثم بالبرهان الذاتي على وجود الله. وسوف ندرس برهان أوغسطين على وجود الله في «الفصل العاشر» من هذا الكتاب.

وأمّا فصول الكتاب الأخرى فسوف تعرض لآراء وبراهين فلسفية أخرى جديرة بالاهتمام وقد تَشَكَّل معظمُها انطلاقًا من وجهة نظر «الأنا». وهي بذلك تبين لنا كيف استطاع أوغسطين، بالصدور عن وجهة نظر الأنا، أن يسبق إلى معالجة ما بات يُعرف في الفلسفة الحديثة باسم «مشكلة الأنفس الأخرى»؛ أعني المشكلة التي تتعلق بموضوع كيف يستطيع المرء أن يبرهن على وجود أنفس أخرى غير نفسه العاقلة. ولئن كان أوغسطين هو أولَ من شُغل من الفلاسفة، على حد علمنا، بدراسة هذه المشكلة، فإنه استطاع أيضًا أن يقدم عنها جوابًا شافيًا. وسوف نتناول هذه الآراء بالتحليل في «الفصل السابع».

أمَّا فيما يتعلق بآراء أوغسطين في الزمان التي وردت في «الكتاب الحادي عشر» من «الاعترافات»، ونالت شهرة واسعة بوصفها أعظم إسهام قدمه للفلسفة المعاصرة، فإنه يصعب علينا أن نتفهمها تفهُّمًا صحيحًا بمعزل عن وجهة نظر «الأنا». وسوف نجد عرضًا لهذه الآراء في «الفصل التاسع».

لا شك في أن حديث أوغسطين عن معاني الكلمات في محاورته «في المُعلِّم»، ورأيه في كيفية اكتساب اللغة الذي أورده في كتاب «الاعترافات»، قد كُتبا من وجهة نظر «الأنا»، سواء أكانت وجهة نظر المعلِّم أم المُتعلِّم؛ إذ يعتمد رأيه في اكتساب اللغة، كما سنرى فيما بعد، على تذكّر كيف بدا له الأمر عندما شرع وهو لم يزل طفلًا في تعلّم لغته الأم. كما يعوّل في حديثه عن كيفية تعلمنا معاني الكلمات الجديدة على فكرته الفلسفية القائلة بعجز متعلم اللغة عن المرور مباشرةً إلى عقل مُعلِّمه. وسنفرد «الفصل الرابع» من هذا الكتاب لمناقشة بعض هذه الأفكار المبتكرة.

يظهر أن موضوع رؤيتنا للأحلام قد شغل بال أوغسطين بوصفه مشكلة من المشكلات الفلسفية الجديرة بالدرس والتأمل. ولهذا يحاول أوغسطين أن يرد على التساؤل القديم الذي طرحه الشكاك: «منْ يدرينا إنْ كنّا لا نحلم الآن؟» ومما يدعو للدهشة حقًّا أن أوغسطين لم يكتف بالبحث في مشكلة الأحلام، بل عُني أيضًا بموضوع مسئولية المرء الأخلاقية عما يقوم به من أفعال في أحلامه. صحيحٌ أن أوغسطين يبدو مشغول البال بالأحلام الجنسية التي تراءت له. لكنّ رأيه في المسئولية الأخلاقية عما يفعله المرء في أحلامه اتّسم بالتعميم. ومع ذلك فإن عنايته بهذا الموضوع ما كانت لتظهر على هذا النحو لو لم يعتبر نفسه موجودًا في أحلامه وليس مشاهدًا لها فحسبْ. ولا عجب فأوغسطين يرى نفسَه معزولةً «إبستمولوجيًا» عن جميع الموجودات ما عدا الله. وسنتعرض لهذه المشكلة بشيء من التفصيل لاحقًا في «الفصل الثامن».

عُنِيَ أوغسطين عناية خاصة بمسألة ثنائية الروح والبدن، أو النفس والبدن، وسلك في البرهنة عليها سبلًا شتى. غير أن أحكم براهين أوغسطين وأشدها أخذًا لم يعتمد على بسط وجوه الاختلاف بين العقل والبدن، كما فعل ديكارت بعده بزمان، وإنما اعتمد على شيء آخر. فقد اعتمد أوغسطين في إثبات ثنائية النفس والبدن على إيمانه الثابت بأن النفس لا تحتاج أصلًا إلى واسطة من جهة البدن لكي تدرك ذاتها، فهي تفعل ذلك بفضل قدرتها على استحضار ذاتها. (انظر الفصل السادس).

يروي أوغسطين قصته مع الفلسفة مبيّنًا أنها لم تبدأ إلا بعد مطالعته إحدى محاورات «شيشرون»، والتي لا تزال مفقودة حتى يومنا هذا. والحق أن مؤلفات شيشرون لم توقظ في أوغسطين حب الحكمة والتوق إلى الفلسفة فحسب، بل عرَّفته أيضًا بمذهب الشك

الفلسفي. وسنرى في «الفصل الثالث» كيف اتخذت استجابة أوغسطين لمذهب الشك الفلسفي من وجهة نظر «الأنا» منطلقًا لها.

سبق لي أن أشرت إلى برهان أوغسطين في محاورته «في حرية الإرادة»، والذي نكاد نلمس وجوه شبه والتقاء بينه وبين «كوچيتو» ديكارت. و«الفصل الخامس» من هذا الكتاب يركز على فقرتين إضافيتين تعرضان لبرهان أوغسطين عينه الذي سبق به «كوچيتو» ديكارت بزمان. لكن يظهر، كما سنرى فيما بعد، أن الدور الذي يلعبه برهان «كوچيتو» في مذهب أوغسطين الفلسفي مختلف كل الاختلاف عن الدور الذي يلعبه في فلسفة ديكارت.

مع ذلك فإن أوغسطين لا يعتمد على وجهة نظر «الأنا» في تفسير المشكلات الفلسفية أو في تقديم الحلول المناسبة لها فحسب. بل يعتمد عليها أيضًا في صوغ قالب أدبي مبتكر لأحد أكثر مؤلفاته شهرة؛ وأعني به كتاب «الاعترافات». إذ يتخذ هذا الكتاب، الذي يُعتبر دون نزاع من أهم السير الذاتية في تاريخ الأدب الغربي، من الصلاة والتضرع لله قالبًا أدبيًّا له. وما دام أوغسطين يسلّم بأن الله عليمٌ بما في صدر مَنْ يصلي ويتضرع إليه، فإن كتاب «الاعترافات»، بصرف النظر عما يتضمنه من آيات الكتاب المقدس، يعد بمثابة كشف للنفس والذي يُسمح فيه للقراء أن يسترقوا السمع.

أما كتابه «المناجيات»، وهو كتابٌ آخر فريد من نوعه ولا مثيل له، فيتخذ من المحاورة قالبًا أدبيًا له، لكنَّ المحاورة في هذا الكتاب لم تكن بين شخصين، كما يتضح من عنوانها، وإنما كانت بين العقل والروح. وهكذا نجد أنفسنا مرة ثانية بإزاء كتاب يكشف عن النفس في مرآة الذات. وتجدر الإشارة إلى أن أوغسطين قد صاغ لفظ «المناجيات» Soliloquies من كلمتين: الأولى solus وتعني «متوحد» والثانية loquor وتعني «كلام» باللغة اللاتينية.

لست أدّعي أن ابتكار أوغسطين الوحيد في الفلسفة يتمثل في قوله بضرورة التفلسف انطلاقًا من وجهة النظر الفردية، وما ينطوي عليه من دعوة قراء أعماله جميعًا إلى التفلسف بأنفسهم ولأنفسهم. بل إنني لا أكون مغاليًا إذا قلت إن أوغسطين كان بحق مؤسس فلسفة الدين الحديثة. فقد أضحى في مكنة أي طالب يدرس فلسفة الدين في كلية أو جامعة من جامعات اليوم أن يتوقع بلا عناء أن المقرَّر التعليمي سوف يختار موضوعًا

من هذه الموضوعات الأربعة: الإيمان والعقل، براهين إثبات وجود الله، مشكلة الشر، وأخيرًا علم الله المسبق وحرية الإرادة الإنسانية. وقد يُخيل للقارئ أن آراء أوغسطين في كل موضوع من هذه الموضوعات ترتبط بوشائج القربى مع الفكر الفلسفي في العصور القديمة. إلا أن طريقة أوغسطين في عرض هذه المشكلات ومناقشتها تقترب كثيرًا من الأسلوب الذي تُعرض به اليوم في مقررات فلسفة الدين التعليمية إلى الحد الذي جعل فقرات عديدة من مؤلفاته تُتخذ على هذا النحو من السهولة بوصفها أحسن تمهيد لهذه المقررات. وقد عالجت هذه الموضوعات في الفصول «العاشر» و«الحادي عشر» و«الثاني عشر» من هذا الكتاب، ثم أفردت فصلا كاملًا لمعالجة موضوع إرادة الشر (انظر الفصل الثالث عشر) لكي أوضح كيف أن رأي أوغسطين في الجانب المظلم من الإنسان يسبق الفكر الحديث بزمان ويقيم قطيعة مع تقليد فلسفي رَسَّخت دعائمه فلسفة سقراط وأفلاطون. كما حرصت أيضًا على أن أخص الفصل «الرابع عشر» بتناول مشكلة الكَذِب مبيّنًا كيف استهل أوغسطين المناقشة الفلسفية في العقبات التي تعترض كل محاولة لفهم صدقيّة القضايا؛ وهو موضوع تجاهلته الفلسفة اليونانية إلى حد كبير. وثمة فصل أخير أعرض فيه لمذهب أوغسطين في السعادة (انظر الفصل الخامس عشر) محاولًا الكشف عن وجوه الشبه والالتقاء بينه وبين مذهب أرسطوطاليس وآراء النزعة التجريبية الإنجليزية.

حقًّا إن صيت أوغسطين قد ذاع أيّما ذيوع بوصفه عالمًا جليلًا في اللاهوت المسيحي. فقد وضع حدًّا لثلاث بِدَع مسيحية خطيرة واستطاع بذلك أن يؤدي دورًا لا مثيل له أبدًا في الدفاع عن نقاوة العقيدة المسيحية القويمة. لهذا لم يكن غريبًا أن يُعد من أهم علماء اللاهوت المسيحي على مر العصور. لكن أوغسطين يرى في الوقت عينه أن بعض التعاليم الدينية التي دافع عنها، وكذلك الأفكار التي رددها، محيرةٌ بسبب تعقيدها الفلسفي. والواقع أن حرصه على التخلص من التعقيد الفلسفي كان يدفعه دائمًا إلى التفلسف على نحو سقراطي، ولعل هذا الجانب السقراطي في فكره هو ما أسعى إلى توجيه الأنظار إليه في ثنايا هذا الكتاب.

نعم لقد ذاعت شهرة أوغسطين بوصفه عالم اللاهوت المبرّز، وهو جدير حقًّا بهذا الوصف، لكنَّ شهرته كفيلسوفٍ ذي شأن كبير لم تتحصل حتى اليوم على الذيوع عينه. وإنّي لآمل أن يقدّم هذا الكتاب إسهامًا صادقًا في تعديل هذا الأمر وسد خلله.

الفصل الثاني

حَياة أوغُسطين

لا يندرج أوغسطين بسهولة في مخططنا لفهم تاريخ الفلسفة الغربية. ولا غرابة فتاريخ حياة أوغسطين (٣٤٥-٤٣٠ ميلادية) يجعل منه شاهدًا على أفول نجم ما يسمى بحقبة الفلسفة القديمة أو «الهلِّنستية» التي ازدهرت فيها مذاهب «الرواقية» و«الأفلاطونية المحدثة» ونزعات الشك الفلسفية فهيمنت على المشهد الفلسفي آنذاك. لكن من الثابت أيضًا أن هنالك فلاسفة من أبرز أعلام مذهب الأفلاطونية المحدثة، أمثال «سمْبِليقيوس» و«يحيى النحوي»(٥)، عاشوا في القرن التالي على وفاة أوغسطين، ولذا فقد يُخيّل لنا أنه لا بد من إدراج أوغسطين في زمرة فلاسفة عصره الهلِّنستي.

صحيحٌ أن أوغسطين قد تأثر بالمدارس الرئيسية في الفلسفة الهلِّنستية. إذ تكشف لنا أطوار حياته العقلية غير مرة عن إعجاب شديد بنزعة الشَّك لدى أتباع «الأكاديمية الجديدة». وهذا فضلًا عما تبسطه الدراسات الفلسفية المعاصرة من حجج تثبت تأثر آرائه الفلسفية بمذهب «الرواقية». أضف إلى ذلك أن أوغسطين نفسه قد أقرّ في كتاب «الاعترافات» بفضل مؤلفات فلاسفة الأفلاطونية المحدثة التي تُرجمت آنذاك من اليونانية إلى اللاتينية (٧: ٩. ١٣) واعترف بدورها الحاسم الذي لعبته سواء في تطوّر فكره الفلسفي والديني، أو حتى في اعتناقه المفاجئ للمسيحية.

---

(٥) سمبليقيوس الصقلي (٤٩٠ - ٥٦٠ ميلادية) هو آخر ممثل لمذهب الأفلاطونية المحدثة في القرن السادس الميلادي. عُرف بشروحه وتعليقاته على أعمال أرسطوطاليس، وبالأخص على كتابي «المقولات» و«السماع الطبيعي». له مؤلفات عديدة تعد مصدرًا رئيسيًا للباحثين في الفلسفة الهلنية والهلِّنستية. أما «يحيى النحوي» (٤٩٠ - ٥٧٠ ميلادية) أو «يوحنا فيلوبونُس السكندري» فهو فيلسوف بيزنطي كتب أكثر من أربعين كتابًا في مختلف المسائل الفلسفية، غير أنه اشتهر بدراساته في اللغة والنحو، وكذلك بكتبه في الرياضيات والفيزياء التي استشهد بها جاليليو غير مرة في مؤلفاته.

بيد أن أوغسطين ليس مع ذلك فيلسوفًا هلِّنستيًا، بل هو أول فيلسوف مسيحي ذو شأن، وهو أيضًا إمام فلاسفة العصور الوسيط، مع أن فترة حياته لا تنتمي إلى ما يمكن أن نعتبره العصور الوسطى؛ وإنما تنتمي بالأحرى إلى ما يُسمَّى بالحقبة الأخيرة من العصور القديمة. ولعل من الإنصاف هنا أن نقول إنه لولا وجود أوغسطين و«بوثيوس»[٥] لكان من الطبيعي أن نؤرخ لميلاد فلسفة العصور الوسطى من بعد عصور الظلام، ربما بدءًا من الفيلسوف الأيرلندي «يوحنا سكُتوس أريجينا» (٨١٠ – ٨٧٧ ميلادية)، أو بدءًا على وجه التدقيق من القديس «أنسلم من كانتبري» (١٠٣٣ – ١١٠٩ ميلادية) الذي ولد بعد مرور ستة قرون على وفاة أوغسطين!

والواقع أن أوغسطين لا ينسجم بسهولة مع المخطط الزمني الذي نسعى من خلاله إلى فهم تاريخ الفلسفة الغربية فحسب، بل إننا لا نكاد نجد في طبيعة المكان الذي عاش فيه أكثر سني حياته ما يؤذن البتة بقيام أي فكر فلسفي ذي شأن. فقد وُلِد في قرية صغيرة بشمال إفريقيا تسمى «تَاغِشْطَا» وتُعرف اليوم بسوق أهراس في الجزائر. ثم تلقى تعليمه بمدينة «قرطاج» التي تقع اليوم شمال العاصمة التونسية. وبغض النظر عن سنة واحدة قضاها في «روما» بدايةً من سنة ٣٨٣ وست سنوات أُخَرْ أقام فيها بمدينة «ميلانو»، عاش أوغسطين طوال سني حياته في شمال إفريقيا.

رُسِم أوغسطين أُسقفًا لمدينة «هيبو رجيوس» (عنابة الحالية في الجزائر)، وهي مدينة في ساحل شمال إفريقيا لها تاريخ طويل، ولكنها مع ذلك لم تتميز عن مثيلاتها

(٥) بوثيوس فيلسوف روماني ولد في روما سنة ٤٨٠ ميلادية من عائلة أرستوقراطية عريقة. تعلم في روما وتابع تعليمه في أثينا وربما الإسكندرية. امتاز بوثيوس بسعة علمه وعمق تفكيره وتضلعه من علوم اليونان وآدابها. فقد اطلع على الأفلاطونية المحدثة والأرسطية والرواقية، وعزم على أن يطلع الرومان على فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس قاصدًا أن يبين توافق الرجلين في جوهر تفكيرهما. لكن اهتمامه بالسياسة لم يلبث أن منعه من أن يحقق قصده. كان بوثيوس قد تطوع لخدمة الدولة الأوستروغبة في إيطاليا، فالتحق وهو لم يزل في الثلاثين من عمره بالملك تيودوريك الذي عيَّنه قنصلًا وولاه الحكم في بلاطه. ثم اتُّهم بالخيانة العظمى وبالمشاركة في تدبير مؤامرة بيزنطية على دولة القوط في إيطاليا. ومع أن هذا الاتهام لم يكن له أساس في الواقع، لكن الملك تيودوريك أحاله إلى المحكمة التي حكمت عليه بالسجن والإعدام دون أن تستمع لدفاعه. اشتهر بوثيوس بشروحه على منطق أرسطوطاليس وتعليقاته على «فورفيروس الصوري»، كما قام بترجمة العديد من النصوص اليونانية إلى اللغة اللاتينية؛ وقد ظل العصر الوسيط يعول على ترجماته حتى بدايات القرن الثاني عشر. وعلى الرغم من قصر حياته، كتب بوثيوس مؤلفات عديدة في المنطق والموسيقى، والحساب والهندسة. أعدم في سنة ٥٢٤ ميلادية بعد أشهر قضاها في سجنه، ووضع أثناءها أحسن ما خلفه لنا من تراث فكري وهو كتاب «عزاء الفلسفة» الذي يعد درة في تاريخ الفلسفة والأدب.

في شمال إفريقيا. ومع أن «هيبو» كانت مدينة مزدهرة في أيام أوغسطين، فإن اسمها لم يرتبط بفلاسفة أو علماء لاهوت أو حتى بشخصيات بارزة أخرى غير أوغسطين.

ولئن يكن وضع أوغسطين متصفًا بالاستثناء في الزمان والمكان على السواء، فإن وضعه هذا لا ينفك يزداد تعقيدًا كلَّما تعرَّفنا على طبيعة آرائه ومدى تأثيرها في الفكر اللاحق عليه. لقد كتب «جان م. رِسْت» كتابًا مشهورًا تحت عنوان «أوغسطين: تَعْمِيدُ الفكر القديم» (صدر عن مطبعة جامعة كامبردج سنة ١٩٩٤) وفيه يؤكد الطابع المسيحي الذي صبغ به أوغسطين الفلسفة القديمة. ولست أدَّعي أن عنوان الكتاب يخلو مما يوافق طابع فكر أوغسطين الفلسفي. لكن الشيء الذي يفتقده هذا الكتاب بحق هو الاعتراف بأن ثمة بداية جديدة في فلسفة أوغسطين. فوجهة نظر «الأنا» التي سبق أن أشرت إليها في الفصل السابق بوصفها نقطة انطلاق الفلسفة عند أوغسطين، يعدم أن نجد لها مثيلًا في الفلسفة القديمة. ومع أن هذه البداية الجديدة في التفلسف تنسجم في واقع الأمر مع الفلسفة الحديثة، والتي تبدأ مع ديكارت، أكثر مما تنسجم مع فلسفة العصور الوسطى. لكن الطرائق التي تحرر فيها أوغسطين من قيود الفلسفة القديمة هي مهمة بقدر أهمية طرائقه الأخرى التي حرص فيها على متابعة ما نشأ عليه من تقاليد فلسفية.

وليس بعزيز علينا أن نكشف عن الطرائق التي يبدو فيها أوغسطين منسجمًا كل الانسجام مع عصره وبيئته. فقد تلقى تعليمًا رومانيًا كاملًا ونهل من حياض علوم اللغة اللاتينية وآدابها. ثم لم يلبث أن شارك في الجدل اللاهوتي المُحتدِم في عصره، فساهم أيّما مساهمة في إعادة صوغه وسد خلله بعد ما آتاه عناية أوفى لم يؤتها إياه أحدٌ من معاصريه. ولكنه مع ذلك لم ينصرف قط عنْ مشكلات عصره الاجتماعية واضطراباته السياسية. وأبلغ شاهد على ذلك كتاب «مدينة الله» الذي أفرده للرد على سؤال كان يشغل الأذهان في عصره عما إذا كان اعتناق «روما» للدين المسيحي يُعد سببًا في اندلاع أعمال السلب والنهب التي تعرضت لها المدينة حوالي سنة ٤١٠ ميلادية. وجدير بالذكر أيضًا أن مدينة «هيبو» قد شهدت زحف قبائل «الڤاندال» نحوها في سنة ٤٣٠ ميلادية وقت أن كان أوغسطين راقدًا على فراش الموت.

لكن ثمة طرائق أخرى يذهب فيها أوغسطين مذهبًا لا ينسجم البتة مع عصره أو بيئته. ولا أدل على ذلك من أسلوبه في الكتابة الذي اتَّخذ من الاعترافات قالبًا له، وما تضمنه

هذا الأسلوب من تأملات ذاتية كنا نظن أنها اختلاقٌ يُعزى الفضل فيه للفكر الحديث. وكما أشرت من قبل، يعد كتاب «الاعترافات» أول سيرة ذاتية ذات شأن في الأدب الغربي. فمذهب أوغسطين الفلسفي وتصوره عن العقل الذي يشبه تصور «ديكارت» إلى حد بعيد، وكذا أسلوبه في معالجة القضايا الفلسفية التي تتعلق بإشكاليات العقل واللغة، فضلًا عن تفسيراته الدينية، يمهدون جميعًا لما نسميّه اليوم الفكر الحديث. وهنا نجد أنفسنا إزاء نتيجة مدهشة، ذلك لأن هذا الشخص الذي عاش معظم سني حياته في مكان لم يعد ذا شأن بالنسبة لنا، هو أيضًا فيلسوف ينسجم مع زماننا الراهن.

* * *

ولد أوغسطين لأم مسيحية ورعة تُدعى «مونيكا» وأب يُدعى «باتْريكيوس» والذي ظل وثنيًا طوال سني حياته حتى تنصّر وعُمِّد وهو على فراش الموت. ولسنا نعرف شيئًا موثوقًا به عن أخيه وأخته أو بعض أقاربه الآخرين، لكنّ الشيء الذي لا مِرْية فيه هو أن أوغسطين قد حظي باهتمام عائلته، لا سيَّما أمه، ونال جل عنايتهم.

ولمَّا بلغ أوغسطين الثانية عشرة من عمره، أُرسِل إلى مدرسة ثانوية على مشارف مدينة «مداورُوش» المجاورة لقرية «تَاغِشْطَا» وظل يتلقى الدرس فيها نحو ثلاثة أعوام. وبعد سنة من عودته إلى مسقط رأسه، سافر إلى مدينة «قرطاج» في سنة ٣٧١ لمتابعة تعليمه. وقد تحدث أوغسطين في كتاب «الاعترافات» عن مدينة «قرطاج» واصفًا إياها بمِرْجَل الشهوة المدنَّسة (٣: ١. ١). والحق أنه ليس بغريب أن تبدو مدينة «قرطاج» هكذا في عين يافع غض جاء إليها من قرية صغيرة. مع ذلك فإنه سَرعان ما اتَّخذ لنفسه عشيقة إشباعًا لشهواته، فولدت له ابنًا سمّاه «أديوداتوس» ـ أي عطيّة الله. وبرغم أنه لم يفصح لنا عن اسم عشيقته، لكنّه يصرح في كتاب «الاعترافات» بأنه كان وفيًّا لها وحافظًا جميع عهوده معها (٤: ٢. ٢).

قضى «أديوداتوس» نحْبهُ وهو في الثامنة عشرة من عمره، الأمر الذي بسط على قلب أوغسطين سحابةً من الحزن العميق. ومع أننا لا نعرف شيئًا موثوقًا به عن منزلة «أديوداتوس» الطفل والمراهق في قلب والده، فإننا نجد في كتاب أوغسطين المعنون بمحاورة «في المُعلِّم» ما يكفي، في اعتقادي، للكشف عن صورة من صور الحوارات الفلسفية التي دارت بين أوغسطين وأديوداتوس وقتما كان الأخير في طور المراهقة.

كانت الخطابة هي الفن الذي عكف أوغسطين على دراسته في «قرطاج»؛ إذ يروي لنا أوغسطين أنه فاق أقرانه في فن الخطابة (٣: ٣. ٦)، ونستطيع بلا عناء أن نصدقه. والواقع أنه يصعب علينا أن نتصور أن أحدًا من أقرانه، أو حتى أساتذته، كان يضاهيه موهبةً وحصافة. وفي أثناء فترة دراسته مدينة «قرطاج»، عثر أوغسطين على مؤلفات «شيشرون»[٥] التي أثّرت فيه تأثيرًا ظاهرًا وأضحت مَعِينًا ينهل منه آيات الفلسفة والخطابة. إذ يقول لنا أوغسطين إن مطالعته كتاب «شيشرون» المعنون بمحاورة «هُورْتِنْسِيُوسْ» - وهي محاورة لا تزال مفقودة حتى اليوم - كانت بمثابة نقطة تحول كبرى في حياته إذ توجّه بعدها نحو دراسة الفلسفة والحكمة (٣: ٤. ٧).

وهنا أمر يحسن أن نشير إليه وهو أن «شيشرون» لم يكن فيلسوفًا أصيلًا بقدر ما كان شارحًا عظيمًا لآراء ومذاهب الفلاسفة القدماء. وعليه فإنه بفضل مؤلفات «شيشرون» وحدها تمكّن أوغسطين من أن يتعرف على مذهب الشك عند «الأفلاطونية المحدثة»، وأن يلم بآراء الرواقيين والأبيقوريين.

• في أثناء فترة إقامته بمدينة «قرطاج» عزم أوغسطين على قراءة «الكتاب المقدس» من باب العلم بالشيء لا أكثر (٣: ٥. ٩). لكنه سَرعان ما انصرف عنه بعد أن وجده «كتابًا ركيكًا إذا ما قورِنَ بنصوص شيشرون ذات المنزلة الأدبية الرفيعة». ومع ذلك فإن مطالعة «الكتاب المقدس» أثارت في نفسه موضوعات ومسائل شتى كان من أبرزها مشكلة تفسير «أصل الشر»؛ وهي مشكلة محيِّرة شُغل بها أوغسطين الشغل كله فظل يبحث عن تفسير لها معظم سني حياته (٣: ٧. ١٢).

وسيرًا في سبيل دراسة مشكلة أصل الشر، شرع أوغسطين في التردد على مجالس «المانويين» ليتعرف على آرائهم وأفكارهم، ثم ما لبث أن اعتنق مذهبهم تسع سنوات. والواقع أن المانوية - وهي طائفة مسيحية ازدهرت آنذاك - كان تقدّم لأوغسطين تفسيرًا مُقْنِعًا، في هذه الفترة على الأقل، لمشكلة أصل الشر. وليس هذا بغريب فمذهب المانويَّة

---

(٥) ماركوس توليوس شيشرون (١٠٦ - ٤٣ قبل الميلاد) - ينطق كيكيرون باللاتينية - فيلسوف ورجل دولة وسياسي روماني شهير. امتاز شيشرون بسعة علمه وقوة حجته وفصاحة لسانه حتى أنه يعد من أعظم خطباء الرومان على الإطلاق. كتب شيشرون في شتى فروع المعرفة جريًا على عادة فلاسفة هذا الزمان. إلا أن كتابه «الأكاديميات» يعد من أهم مصادر تاريخ الفلسفة الهلنستية حتى اليوم.

يعتقد بأن الكونَ قد خُلق من أصلين أزليين هما النور والظلمة، ويقرر أن ما نعيشه في الحياة الدنيا إنما هو صراع بين مملكتي الخير والشر.

وفي أثناء تلك الفترة من سنوات بحثه الفلسفي والديني، تعرَّض أوغسطين، فيما يظهر، لخسارة شخصية فادحة بعد أن توفي أحد أصدقائه. وقد خصّ أوغسطين حادثة وفاة صديقه، والذي أبقى على اسمه مجهولًا، بفقرة مطوّلة وردت في «الكتاب الرابع» من «الاعترافات»، مبيّنًا في أسلوب أدبي أخّاذ حالة الحزن التي اعترته، فكتب يقول: «بحثتْ عيناي عنه في كل مكان ولكنني لم أعثر عليه. فكَرِهْتُ كل الأشياء من حولي لأنها تفتقد إليه، ولا تستطيع أن تقول لي: أنظر! ها هوَ ذا قادم في الطريق إليك، وهو الأمر الذي اعتدته عندما كان يغيب عن ناظريّ وقت أن كان حيًا. فنشزتْ إليَّ نفسي...» (٤: ٤. ٩)

في سنة ٣٧٦ بدأ أوغسطين حياته المهنية في قرطاج كمعلِّم للخطابة وهو لم يتعد الثانية والعشرين من عمره. وبعد مرور بضعة سنوات، قام بتأليفَ أول كتاب له بعنوان «الجميل والملائم». على أنه من دواعي الأسف أن هذا الكتاب لم يصل إلينا منه شيء، خصوصًا بعد أن أضاع أوغسطين، كما أشار هو نفسه في كتاب «الاعترافات» (٣: ١٣. ٢٠)، مخطوطته الوحيدة ولا تزال مفقودة حتى اليوم.

ولمّا كان أوغسطين في التاسعة والعشرين من عمره، حضر إلى مدينة «قرطاج» أسقفٌ مانوي ذائع الصيت يدعى «فَاوسْتُس». ويروي لنا أوغسطين هذه الواقعة في كتاب «الاعترافات» مقررًا أن ترقب لقاء أحد أساقفة الطائفة المانويَّة كان قد طال مدة تسع سنوات؛ وهي الفترة التي عكف فيها على الاستماع لمحاضرات المانويِّين والانتساب إلى نِحلتهم. فلمَّا حضر «فَاوسْتُس» إلى «قرطاج»، ظنَّ أوغسطين أن الفرصة قد باتت مواتية لكي يواجهه ويطرح عليه ما يدور بخلده من تساؤلات حول العقيدة المانويَّة آملًا أن يجد عنده جوابًا شافيا. لكنَّ ظنه خاب بعد لقاءه بالأسقف «فَاوسْتُس». ويصف لنا أوغسطين هذا اللقاء في كتاب «الاعترافات» قائلًا: «وما إنْ عرَضْتُ عليه شيئًا مما يؤرقني من مشكلات حتى ظهر لي أنه جاهل بالفنون الحرة ولا يلم بالنحو والآثار الأدبية إلا إلمامًا سطحيًا. لا شك أنه قد اطَّلع على شيء من خطب شيشرون وشذرات من مؤلفات الفيلسوف الرواقي سينكا ومقتطفات من عيون الشعر اللاتيني، فضلًا عن أن

له مؤلفات في العقيدة المانويَّة كُتبت بلغة لاتينية سليمة وأسلوب واضح». (٥: ٦.١١)

لكن جلّ معارف الأسقف «فَاوسْتُس» لم تكن كافية فيما يظهر لكي يقدّم عن تساؤلات أوغسطين المحيِّرة جوابًا شافيًا. وسرعان ما فقد أوغسطين الأمل في أن يجيب هذا الأسقف، أو غيره من أساقفة الديانة المانويَّة، عن الاعتراضات الموجهة للعقيدة المانوية.

غادر أوغسطين «قرطاج» في سنة ٣٨٤ متوجهًا إلى «روما» لتدريس الخطابة. وبعد مرور سنة واحدة على إقامته في روما سافر أوغسطين مدفوعًا بسوء حالته الصحية إلى مدينة «ميلانو» ليحصل هناك على وظيفة رسمية هي وظيفة معلم الخطابة في بلاط حاكم المدينة الجديد. ثم ما لبث أن وجد أوغسطين ضالته في «أمْبروز»(*) أسقف المدينة بعد أن استمع لعظاته التي كان يلقيها صبيحة الآحاد في كاندرائية «ميلانو».

سرعان ما أصبح الأسقف «أمْبروز» معلمًا لأوغسطين؛ ففي أمْبروز وجد أوغسطين أخيرًا مَنْ يضاهيه علمًا وثقافة. ولا غرو فقد حقق أمْبروز شهرةً ونجاحًا واسعين كحاكم لمدينة «ميلانو» قبل أن يعتنق المسيحية وهو في العقد الثالث من عمره. امتاز أمْبروز بسعة علمه وتضلّعه من علوم اليونان وآدابها، فضلًا عن أنه أول مَنْ نال لقب «معلم» في اللاهوت من الكنيسة الكاثوليكية. وما كان أوغسطين ليعثر على معلِّم مثله في مدينة «قرطاج»، ناهيك عن قريته «تَاغِشْطَا».

يصَور لنا أوغسطين في كتاب «الاعترافات» كيف استقبله الأسقف «أمْبروز» بحنان وعطف أبوي، فكتب يقول:

«لقد بدأت أحبه، لا لأنه معلم يعرف الحقيقة، إذ كانت ثقتي في كنيستك [يا إلهي] معدومةً وقتئذٍ، بل لدماثة خلقه ونبل مشاعره. فواظبت على الحضور إلى كنيسته والاستماع بشغف إلى عظاته التي يُلْقِيها على المُصليّن، لا لأنها تنسجم مع مقاصدي وأفكاري آنذاك، بل استوثاقًا من فصاحته، ومما إذا كانت مهاراته

(*) يعتبر «القديس أمبروز» (٣٣٧ـ٣٩٧ ميلادية) أحد أهم علماء اللاهوت وأول أربعة آباء ـ يليه «القديس أوغسطين»، ثم «القديس جيروم» وأخيرًا «القديس جريجوري الكبير» ـ أسسوا دعائم المذهب الكاثوليكي في العالم المسيحي. ولد أمبروز في مدينة «ترير»، وتلقى في روما تعليمًا رومانيًا كاملًا، فدرس الآداب والخطابة والقانون. اشتغل أمبروز بالسياسة وتدرج في مناصبها حتى أصبح مستشارًا للإمبراطور ثم حاكمًا لمدينة ميلانو قبل أن يعتنق المسيحية ويُنتخب أسقفًا لها. رُسم أمبروز قديسًا من قِبل الكنيسة الكاثوليكية في سنة ١٢٩٨ ميلادية.

في الخطابة تستحق كل هذه الشهرة الواسعة التي طبقت الخافقين. فوجَّهت جل اهتمامي إلى القالب الذي صاغ فيه عظاته، لا إلى تعاليمها التي تغافلت عنها لأنني لم أجد فيها سوى التفاهة والملل. والحق أنّي ما سُررت إلا بفصاحة لسانه وسحر بيانه». (٥: ١٣. ٢٣)

على أن تغافل أوغسطين عما تتضمنه عظات الأسقف «أمْبروز» من تعاليم لن يدوم طويلًا، وسوف يُعنى بها لاحقًا قدر عنايته بحُسْنِ بلاغتها وسحر بيانها.

وما أغنانا هنا عن أن نضيف أن خيبة الأمل التي أصابت أوغسطين بعد لقائه أسقف الطائفة المانويَّة ساهمت ولا شك في زعزعة إيمانه بمذهبهم. كيف لا وقد ظهر جليًا في هذا اللقاء أن «فَاوسْتُس» عاجز تمامًا عن الرد على تساؤلات أوغسطين المحيّرة. أما «أمْبروز» فكان، على الضد من ذلك، لاهوتيًا من مذهب يختلف تمام الاختلاف عن المانويَّة. فقد استطاع «أمْبروز» أن يدفع أوغسطين، فيما يظهر، إلى ترك مذهب المانوية والتخلي أيضًا عن موقفه المستمسك بمبدأ الشك، وهو الموقف الذي طالما اتَّخذه أوغسطين من فرط يأسه سيرًا على نهج معلمه الأول شيشرون. وهكذا بدأ أوغسطين رحلة اعتناق المسيحية الكاثوليكية، فتَنصَّر ثم شرع في تلقي دروس العقيدة الإلزامية بكنيسة «ميلانو» قُبَيْل إجراء طقس المَعْمُوديَّة.

وقد صوّر أوغسطين في كتاب «الاعترافات» ملامح هذه النقلة الحاسمة في حياته مؤكدًا الطابع الفلسفي الذي امتازت به. فكتب يقول:

«سعيت جهدي، مستعينًا بملكتي النقدية، إلى البحث عن الحجج القوية التي من شأنها أن تمكنني من البرهنة على زيف مذهب المانويين. والحق أنه لو كان في مقدوري حينئذٍ أن أتصوّر جوهرًا روحيًا ما، لتداعت جميع دعائم مذهبهم المختلقة من فورها وما ساغ لعقلي أن يقبلها؛ غير أنّي لم أستطع أن أقف على هذا الجوهر الروحي. ولكن بفضل البحوث والمقارنات التي عقدتها، وجدتُني شيئًا فشيئًا أميل إلى الاعتقاد بأن آراء الكثيرين من الفلاسفة القدماء في نشأة العالم المادي والنظام الطبيعي تفوق في معقوليتها آراء المانويين». (٥: ١٤. ٢٥)

في غضون تلك الفترة، سافرت «مونيكا» إلى «ميلانو» لتلحق بابنها؛ إذ يظهر أنها كانت تترقب هي الأخرى لقاء الأسقف «أمْبروز» بفارغ الصبر. وما إنْ وصلتْ حتى

انضم إليهما نفر من أصدقاء ابنها الإفريقيين، ومن بينهم «رومِنْيَانوس» راعي أوغسطين الذي ساهم في تمويل بعثته التعليمية في إفريقيا.

رويدًا رويدًا بدأ أوغسطين في تفنيد المزاعم الفلسفية والأفكار الماديّة التي يقوم عليها مذهب المانويَّة. ثم أعاد النظر في مشكلة «أصل الشر» بعد أن أصبح تفسير المانوية له، بوصفه صراعًا أزليًا بين مبدأي النور والظلمة، تفسيرًا غير مقبول لديه. ويعترف أوغسطين بأنه تأثر في تلك الفترة بقولٍ لا يتذكر على وجه التدقيق إنْ كان قد استمع إليه في إحدى عظات «أمْبروز»، أم قرأه في أحد مؤلفات «أفلوطين» التي عكف على مطالعتها في ميلانو، وهو الرأي القائل: «إن حرية اختيار الإرادة هيَ مصدر شرورنا وعلّة مكابدتنا حكم [الله] الحق.» (٧: ٣. ٥) على أن أوغسطين يستطرد مبيّنًا أنه لم يكن يتفهم حينئذٍ ما يرمي إليه هذا القول تفهُّمًا صحيحا؛ ولذا نجده يسأل نفسه قائلًا:

«منْ خلقني؟ أليس خالقي خيِّرًا، بل هو كلي الخير؟ فمن أين جاءتني إذًا هذه القدرة على إرادة الشر وترك الخير؟ وهل يمكن أن أعدها سببًا كافيًا لكي أتحمل من أجله شتى صنوف العذاب؟ .. وإنْ كانت قدرتي على إرادة الشر من صنع الشيطان، فمن خلق الشيطان؟ ولئن صحّ أن الشيطان كان قد خُلق في صورة ملاك خيِّر، ثم ما لبث أن أصبح شيطانًا آثمًا بفعلٍ من إرادته الشريرة، فمن أين تولّدت هذه الإرادة الشريرة التي جعلته شيطانًا ما دام أنه قد خُلق ملاكًا على يدي خالق كليّ الخير والصَّلاح؟» (٧: ٣. ٥)

وفي ضوء البحث عن أجوبة لهذه التساؤلات المحيّرة، وقف أوغسطين نفسه على صوغ الحجج التي من شأنها أن تعينه على إثبات زيف مزاعم مذهب المانويَّة بعد أن هجره إلى الأبد. وقد كان لمؤلفات «أفلوطين» و«فورفيوس الصوري»، المترجمة إلى اللغة اللاتينية، أثر أيما أثر في صوغ هذه الحجج وتقويتها. ولا أدلَّ على هذا من اعتراف أوغسطين بأن قراءة «مؤلفات أفلوطين كانت تحثه على العودة إلى نفسه وتأملها مليًا (٧: ١٠. ١٦). ويظهر أن تأملات أوغسطين الذاتية قد أثمرت عن أولى رؤاه الصوفية:

«.. وبهدايتك [يا إلهي] سبرت أغوار نفسي، واستطعت أن أدخل إلى أعماق قلبي ذلك لأنك نصَرْتني. دخلت فيه فأبصرتُ بعين نفسي، ومن فوق عين نفسي، حقيقة ذلك النور الأبدي الثابت الذي يفوق تصوّري ـ أبصرت نورًا لا كالنور الطبيعي

الذي يراه كل إنسان، ولا نورًا من نوعه، إنما هو نور يفوقه شدة وبريقًا من حيث ينير بقوة أشعته كل شيء. كلا، لم يكن النور الذي أبصرته حتى من ذاك النوع، بل من طبيعة تختلف عنه تمام الاختلاف؛ إنه نور ليس كمثله نور». (٧: ١٠. ١٦)

اعتنق أوغسطين الديانةَ المسيحية في يوليو سنة ٣٨٦ ميلادية وهو في الثانية والثلاثين من عمره. وقبل إجراء طقوس معموديّته، استقال أوغسطين من وظيفة معلّم الخطابة في بلاط حاكم ميلانو، ثم اختار أن ينعزل هو وأمه وابنه أديوداتوس الذي لم يتعد الخامسة عشرة من عمره وبعض أصدقائه في قرية «كاسيكياكُوم» القريبة من مدينة «كومو». وهناك أجرى أوغسطين حوارات مع أصدقائه في مسائل فلسفية وقضايا روحية، كما كتب أول مؤلفاته الباقية وهو كتابه المعنون بمحاورة «الرد على الأكاديميين» بالإضافة إلى ثلاثة كتب فلسفية أخرى.

وفي سنة ٣٨٧ ميلادية، وقبيل حلول عيد الفصح، أُجريت طقوس المَعْمُوديّة لأوغسطين وابنه أديوداتوس في «كاتدرائية ميلانو». وقد كان عماد أوغسطين أشبه بميلاد جديد له. فصوّره في كتاب «الاعترافات» قائلًا: «بالعماد انتفى بعيدًا منّا وخز الضمير والخوف مما اقترفناه في حياتنا السابقة». (٩: ٦. ١٤)

عقد أوغسطين ومواطنه «إڤوديوس» ـ تلميذه في «تَاغِشْطَا» ومحدثه في محاورة «في حرية الإرادة» الذي سيصبح أسقفًا فيما بعد ـ العزم قبل عودتهما على إنشاء جماعة مسيحية صالحة في شمال إفريقيا. غير أن رحلة عودتهم إلى شمال إفريقيا تعثّرت في ميناء «أوستيا» ـ عند مصب نهر التيبر ـ فلم يتسن لهم مغادرة روما بسبب الحصار. وهناك قعد المرض بأمه. ولمّا أحس أوغسطين بدنو أجلها بدأ يحدثها عن حياة القديسين في الفردوس، وقد وصف أوغسطين في «الاعترافات» حديثه مع أمه قائلًا:

«قادنا حديثنا إلى الإيمان بأن لذة الحواس برغم ما تثيره من بهجة متوهجة في الحياة الدنيا لا تُقارن البتة بلذة حياة الأبدية. وبدأت روحانا في التطلع بوجدانية متقدة نحو الوجود الأبدي ذاته. فيرتقي بنا الحديث شيئًا فشيئًا حتى اصّاعد إلى ما وراء عالمنا المادي، وحتى السماء ذاتها بشمسها وأقمارها ونجومها الساطعات التي تنشر ضياءها على الأرض. ولمّا ارتقينا في تأملنا وحديثنا أكثر رأينا عظمة الله وحكمة آياته الظاهرة داخل روحيْنا ومنها إلى تلك البقعة التي لا ينضب عنها

فيض نعمتك الذي أطعمت به نبيك إسرائيل طعام الحقيقة الأبدي؛ حيثما الحياة هي الحكمة، وقد تجلَّت حكمتك يا إلهي فتولّدت عنها كلَ الكائنات، وسوف تبقى هكذا إلى يوم مَعَاذِه. (٩: ١٠. ٢٤)

يستطرد أوغسطين في وصف هذه الرؤية الصوفية التي خصّها بفقرة مطولة من الكتاب. ولعلها من أكثر رؤى كتاب «الاعترافات» فصاحةً وأشدها أخذا.

وبعد أن فرغ أوغسطين وأمه من تلك الرؤية الصوفية واطمأنّا إلى ما جاء فيها، بدت أمه متأهبةً لرحلتها الأخيرة فودعته قائلةً: «يا بني، إنّي لم أعد واجدةً أية لذة في هذه الحياة الدنيا. ولا أعرف ما الذي ينبغي عليّ عمله الآن، وما جدوى وجودي هنا، فقد تحققت كل أمنياتي في هذه الحياة الدنيا. وما من أمل جعلني أتعلق بهذه الحياة سوى أن أراك قبل موتي مسيحيًا كاثوليكيًا، وها قد تحقق أملي بفضل من الله ورحمته وعلى نحو يفوق ما كنت أتخيّله» (٩: ١٠. ٢٦).

توفيت «مونيكا» بعد تسعة أيام من مرضها وهي في السادسة والخمسين من عمرها، بينما لم يكن أوغسطين قد تجاوز عامه السادس والثلاثين بعد.

أخيرًا وبعد انتهاء حصار روما تمكّن أوغسطين، ومعه رفاقه وابنه «أديوداتوس»، من العودة إلى «تَاغِشْطَا»، ثم شرعوا من فورهم في تأسيس جماعتهم المسيحية. لكن في سنة ٣٩١، في أثناء زيارة قام بها لمدينة «هيبو» ـ تبعد مئة وخمسين ميلًا عن «تَاغِشْطَا» ـ حضر أوغسطين القداس الكنسي المنعقد في كاتدرائية المدينة، ثم أُختير بإجماع مجلس الأبرشية ليشغل منصب الكاهن العام ونائب الأسقف «فَالِرْيوس»، وبعد مرور خمس سنوات على تولي منصب الكاهن العام، رُسِمَ أوغسطين أُسقفًا لمدينة «هيبو».

لم يمض طويل زمن حتى أسس أوغسطين مدرسة رهبانيَّة في مدينة «هيبو»، والتي ظلت تحت رعايته طيلة حياته. وكان أوغسطين منذ أن أصبح أُسقفًا للمدينة، في شغل دائم حيث اضطلع بواجبات تبشيرية وكنسية شتى، إلى جانب الأعمال الإدارية الأخرى، ولكنه استطاع على الرغم من هذا كله أن يجد الوقت لكي يعظ بشكل منتظم أيام الآحاد، كما أنه كتب وحرّر، بمساعدة نسّاخ الدير، العديد من الخطابات والعظات، وألّف عددًا عظيمًا من الرسائل والشروح والتعليقات. وقد ترك وراءه تراثًا ضخمًا يتألف من مائة كتاب، ومائتي وخمسين رسالة وخمسمائة عظة، فضلًا عن شروحه وتعليقاته على سِفر «المزامير».

أنفق أوغسطين كثيرًا من جهده وكتاباته في سبيل القضاء على كل ما لحق العقيدة المسيحية من بدع وهرطقات، وبالأخص بدع «الدُونَاتِيّة» و«المانويَّة» و«البيلاجيَّة». وبتصديه لهذه البدع استطاع أوغسطين أن يسهم في تعيين مبادئ العقيدة المسيحية القويمة. ولا نعدو جادّة الحقيقة إذا قلنا إن دور أوغسطين في تأسيس اللاهوت الكاثوليكي لا مثيل له أبدًا، ولا يساويه دور.

من بين هذه البدع الثلاث، عُني أوغسطين عناية بالغة بنقد بدعتي «البيلاجيَّة» و«المانويَّة» نقدًا فلسفيًا دقيقًا. أما بدعة البيلاجيَّة والتي انتشرت على يد راهب إنجليزي يدعى «بيلاجيوس»، فيمكن تلخيصها في مبدأ يعتقد كثير من الفلاسفة المعاصرين أنه يعزى إلى «إمانويل كنط»، وأعني به المبدأ القائل بأن «الواجب مشروطٌ بالقُدرة». وتمشيًا مع هذا المبدأ يمكن القول بأنه إذا كان من الواجب على المؤمن بالمسيحية أن يبقى بلا خطيئة، فإن في هذا الواجب ما ينهض دليلًا قاطعًا على أن في مقدوره أن يكون بلا خطيئة. وقد عارض أوغسطين بدعة البيلاجيَّة انطلاقًا من إيمانه الراسخ بعقيدة «الخطيئة الأصلية»[*] والتي بموجبها لا يستطيع أي مسيحي أن يتحرر من خطيئته بمعزلٍ عن اللطف الإلهي.

وأما «المانويَّة» فهي نحلة دينية تقوم على المبدأ القائل بأن الخير والشر قوتان كونيتان تتساويان في القدرة والتأثير. وبرغم أن المانوية تدعونا إلى التحالف مع قوى الخير، أي مبدأ النور، لكنها تدعونا أيضًا إلى التسليم بأن قوى الشر سوف تقاوم على الدوام قوى الخير في هذا العالم.

وفي «الفصل الثامن» من هذا الكتاب سوف يجد القارئ عرضًا وافيًا للعلاقة بين بدعة «البيلاجيَّة» و«مشكلة الحلم الأخلاقية»، وأما «الفصل الثاني عشر» فسوف نخصه بدراسة بدعة المانويَّة بوصفها صورة من صور الاستجابة لمشكلة اتِّساق الشر.[1]

(*) الخطيئة الأصليَّة عقيدة مسيحية تشير إلى وضع الإنسان الأثم بوجه عام وتذهب إلى أن البشر جميعًا مشاركون في الخطيئة التي اقترفها آدم بتناوله ثمر الشجرة المحرمة، وأن النعمة الإلهية وحدها هي التي يمكن أن تخلص البشر من وزر الخطيئة الأصلية. وبرغم أن قصة تناول آدم وحواء ثمر الشجرة المحرمة قد ذُكرت في «العهد القديم» و«القرآن الكريم»، فإن العقيدتين اليهودية والإسلامية لا تؤمنان بمذهب الخطيئة الأصلية المسيحي.

(١) اعتمدنا في كل اقتباسات هذا الفصل على الترجمة الإنجليزية لكتاب «الاعترافات» التي قام بها «هنري شادفيك» ونشرتها مطبعة جامعة أوكسفورد سنة ١٩٩١.

الفصل الثالث

مَذهَبُ الشَّكّ

يكتشف بعض الناس الفلسفة عندما يشرعون بادئ ذي بدء في طرح الأسئلة الكبرى من قَبيل السؤال عن حقيقة وجود الله، أو حرية الإرادة الإنسانية. بينما يكتشف آخرون الفلسفة عندما يعتريهم الشك وتَهِنْ قدرتهم على التثبت من حقيقة يقظتهم. لكن لا يلبث أن يقرر بعض أولئك الذين دخلوا عالم الفلسفة من بوابة الأسئلة الكبرى أنهم في حاجة ماسة إلى دليل دامغ يجعلهم بنجوة من الشك في إمكان المعرفة قبل أن يتسنى لهم أن يتأملوا مشكلات وجود الله وحرية الإرادة الإنسانية، ويظهر أن أوغسطين قد اتّبع خطا هؤلاء وسلك في مسلكهم.

ولمّا كان أوغسطين في الثامنة أو التاسعة عشرة من عمره، عثر على نسخة من كتاب شيشرون المعنون بمحاورة «هُورْتِنْسِيُوسْ» فعكف على مطالعتها. ويظهر أن هذه المحاورة، المفقودة حتى اليوم، كانت بمثابة نقطة تحول في حياة أوغسطين. فهي المحاورة التي ولّدت في قلبه، على حد وصفه في كتاب «الاعترافات»، حب الفلسفة والتوق إلى الحكمة (٣: ٤. ٧-٨). ويشير أوغسطين إلى هذه المحاورة مرة أخرى وذلك في كتابه المعنون برسالة «في الحياة السعيدة»، فيقول: «لقد ألهبتْ محاورة هُورْتِنْسِيُوسْ في نفسي حبًا جمًّا للفلسفة والحكمة، فقررت من فوري أن أكرّس حياتي لتحصيلهما». (١: ٤)

لم يكتف أوغسطين بمطالعة محاورة «هُورْتِنْسِيُوسْ»، بل قرأ مؤلفات شيشرون الأخرى، وقد عرّفته بعض هذه المؤلفات بمذهب الشك الفلسفي. وبعد مطالعته أعمال شيشرون، خطرت على بال أوغسطين الشاب فكرة أن يصبح هو نفسه فيلسوفًا من الشُكّاك؛ إذ يتحدث في «الكتاب الخامس» من «الاعترافات» عن السبب الذي من أجله

أراد أن يكون فيلسوفًا من الشُّكَّاك قائلًا: «لقد تولّدت لدي حينئذٍ قناعة مفادها أن فلاسفة الأكاديمية الجديدة هم الأكثر فطنة بين جميع الفلاسفة؛ إذ إنهم يعتقدون أن كل شيء إنما هو موضوع للشك، وأن إدراك حقيقة الأشياء أمرٌ يتجاوز قدرة البشر». (٥: ١٠. ١٩)

وبرغم أنه سرعان ما انطفأ بريق فكرة الحياة كفيلسوف من الشُّكَّاك في عين أوغسطين، فإن أحدًا لا يستطيع أن ينكر تأثره بمذهب الشُّكَّاك، وفي كتاباته ما ينهض دليلًا على شغفه بالرد على آراء الشكاك.

من الثابت أن محاورة «في الجميل والملائم» هي أول كتاب لأوغسطين، غير أنها لا تزال مفقودة حتى اليوم. ويبدو أن هذه المحاورة كانت تعالج مسائل الجمال وطبيعة العقل وفقًا للتقليد الفلسفي السائد آنذاك[1]. ومهما يكن من أمر هذه المحاورة، فإن أقدم مؤلفات أوغسطين الباقية هو محاورته في «الرد على الأكاديميين»، والتي كُرست بأكملها لعرض آراء مذهب الشك عند فلاسفة «الأكاديمية الجديدة»، وهي مدرسة فلسفية يونانية تأسست على يد «أرقِسيلاوس» (٣١٥-٢٤٠ ق.م) وازدهرت تحت رياسة «قارْنِيَادِسْ» (٢١٤-١٢٩ ق.م). وما كان أوغسطين ليقف على آراء هؤلاء الفلاسفة إلا بفضل مطالعته كتاب شيشرون «الأكاديميات».

حقًّا إن معظم ما جاء في محاورة «الرد على الأكاديميين» عسيرٌ على الأفهام وصعبٌ على المدارك. لكن «الكتاب الثالث» من هذه المحاورة هو الذي جعلها شائقة وجديرة بالبحث والتأمل الفلسفي. أمّا الهدف الذي تصوّب إليه هذه المحاورة فهو البرهنة على إمكان المعرفة. وأما معيار المعرفة التي تعول عليه فقد عولج تحت اسم «حد زينون»[*]. ومن دواعي الأسف أن «حد زينون» في هذه المحاورة قد صِيغ غير مرة في عبارات مختلفة. الأمر الذي جعل من العسير على القارئ العادي أن يتفهَّم معناه عند أوغسطين.

---

(١) انظر كتاب الاعترافات (٤: ١٤. ٢٣- ١٥. ٢٤).

(*) زينون الرواقي (٣٣٤-٢٦٢ ق. م) فيلسوف يوناني ومؤسس المدرسة الرواقية (نسبة إلى «الرواق المنقوش» الذي اجتمع فيه زينون مع تلامذته). ولد زينون في مدينة «كيتيوم»، من أعمال قبرص الآن وسافر إلى أثينا في سنة ٣١٢ ليتردد على المدارس الفلسفية زهاء عشرين عامًا، ولمَّا أصاب منها بغيته اتَّخذ لنفسه مجلسًا للتعليم مستقلًا في إيوان ذي أعمدة هو الرواق المنقوش الذي كان فيما مضى منتدى للأدباء والفنانين، ومن ذلك المكان اشتق اسم المدرسة الرواقية. ولزينون مؤلفات عدة ضاعت ولم يبق منها إلا عناوينها وبعض جمل وشذرات متفرقة ظلت محفوظة لنا بفضل مؤلفات شيشرون و«ديوجينس اللايرسي».

ولعل الاستشهاد التالي من كتاب «الأكاديميات» لشيشرون (٢: ٢٠. ٦٦) هو نفسه الذي ورد في «الكتاب الثاني» من المحاورة في «الرد على الأكاديميين»:

ف١ «إن الحقيقة التي يمكن تصوّرها [*percipi*] تنطبع في الذهن بوصفها حقيقة تنشأ بطريقة معيّنة بحيث لا يمكن أن نتصور نشأتها بطريقة أخرى غير تلك التي تنشأ بها». (٢: ٥. ١١)

وهاكم صيغة من صيغ حد زينون التي أوردها أوغسطين في «الكتاب الثالث» من محاورته في «الرد على الأكاديميين»:

ف٢ «يقول زينون إن أي مَظْهَر يمكن تصوّره إذا كان يظهر بطريقة معينة بحيث لا يمكن أن يظهر بها بوصفه زيفًا». (٣: ٩. ٢١)

لعل أول ما يلفت النظر في «ف٢» هو المعنى الذي يشير إليه الفعل «يمكن تصوّره». وبرغم أن الفعل اللاتيني «*posse comprehendi*» الذي يستعمله أوغسطين قد يوحي بترجمته إلى «يمكن إدراكه»، فإن سياق النص يبين لنا أنه كان يتحدث عن الشيء الذي يمكن معرفته. وعليه فإنه يحسن بنا أن نترجم الفعل «يمكن تصوّره» بمعنى «يمكن معرفته».

أما الشيء الآخر الذي يستلفت النظر في «ف٢» فهو دلالة ما تشير إليه عبارة أوغسطين القائلة: «يظهر بطريقة معيّنة بحيث لا يمكن أن يظهر بها بوصفه زيفًا». فليس ثمة شك في أن هذه العبارة كانت ترمي أصلًا إلى تخفيف حدة استغلاق العبارات التي استعملها أوغسطين في «الكتاب الثاني»، من قبيل العبارة القائلة «تنطبع في الذهن بوصفها حقيقة تنشأ بطريقة معيّنة بحيث لا يمكن أن نتصور نشأتها بطريقة أخرى غير تلك التي تنشأ بها». والحق أن هذه العبارة المحيِّرة هي في الأصل اقتباس حرفي من كتاب «الأكاديميات» لشيشرون (٢: ٦. ١٨). ينبغي إذًا أن نسدي الثناء إلى أوغسطين على الصيغة الواردة في «ف٢»، ذلك أنها تعرض لـ«حد زينون» في أسلوب أوضح من صيغة شيشرون العسيرة على الأفهام.

ومع ذلك فإنه يصعب علينا أن نعرف ما الذي تعنيه العبارة القائلة «يظهر بطريقة معينة بحيث لا يمكن أن يظهر بها بوصفه زيفًا». فإذا افترضتُ الآن أن لدي الانطباع بأن ثمة وجودًا لوردة حمراء أمامي، فما الذي ترمي إليه صياغة «ف٢» بقولها إن انطباعي عن

وجود وردة حمراء أمامي «يظهر بطريقة معينة بحيث لا يمكن أن يظهر بها بوصفه زيفًا»؟ قد يخيّل للقارئ أن المراد من هذا القول هو ألا يبدو مظهر الوردة الحمراء أمامي وكأنه شيءٌ خادع أو مزيّف. على أنه قد يُتوقع أيضًا، حينما يتشكل انطباعي عن وجود وردة حمراء أمامي، أن أقول لنفسي إنه من المحال أن يكون هذا الانطباع محض زيف أو خداع. وعليه فإنه في مقدوري أن أعرف أن هناك وردة حمراء موجودة أمامي إذا، وفقط إذا، كان مظهر وجود وردة حمراء أمامي لا يجعلها تظهر بوصفه وهمًا. بيد أن تفسيرًا كهذا لا يمكن أن يكون خاطئًا فحسب، بل إنه يجعل من محاولة فهم «حد زينون» أمرًا مستحيلا. فليس من المعقول أن تُختزل دعوى إمكان المعرفة في انطباع يجب ألا يبدو بوصفه زيفًا.

وعوضًا عن ذلك، أقترح على القارئ تفسير عبارة أوغسطين القائلة «يظهر بطريقة معينة بحيث لا يمكن أن يظهر بها بوصفه زيفًا» على هذا النحو: «يظهر بطريقة لا يمكن لشيء زائف أن يظهر بها». وعلى هذا فإنني عندما أعرف يقينًا أن «ق»، يكون من الممتنع أن تبدو لي «ق» بمعزل عن وجودها الواقعي؛ أعني ألا تكون «ق» هي ذاتها حالة «أن ق». ذلك أن معيار صدق انطباعي عن حالة «أن ق»، أو ما يطلق عليه الفلاسفة القدماء اسم التصور المحيط «*Kataleptic*»(*)، يتمثل في استحالة أن يكون لدي انطباع بأن «ق» دون أن يكون وجود «ق» هو ذاته حالة «أن ق».

(*) يعد مصطلح الانطباع أو التصور الذهني المحيط من المصطلحات الرئيسية في نظرية المعرفة عند زينون الرواقي. إذ يؤسس زينون المعرفة انطلاقًا من الحس بوصفه أول مراتب المعرفة، ذلك لأنه يمد العقل بما يسميه المعاني المشتركة «κoivάi εvvoiαι» ويريد بها المعاني الفطرية الشائعة بين الناس كافة. على أنه سرعان ما يستجيب الذهن لهذه المعاني، بعد أن تنطبع فيه انطباع الخاتم على لوح الشمع ـ على حد تعبير زينون ـ بأن يؤسس لها تصورًا أو ما يسميه فانطسيا «φαvτασία» فيصير بمثابة «حكم أول» على الأشياء كما تتبدى أمام الحواس. ومن ثم يُتهيز للعقل أن يحكم على هذا التصور الذهني بالصدق أو الكذب، كيفما اتفق، ما دام يحيط به ويدرك تطابقه من عدمه مع ما يشير إليه. وبمجرد صدور حكم العقل على التصور ينشأ الإدراك السليم ومن ثم نصل إلى مرحلة الإحاطة «κατάληψις» ، وهي المرحلة التي تعد بداية العلم بالحقيقة. وعلى هذا النحو يتمثل معيار الحقيقة عند زينون في التصور الذهني المحيط «φαvτασία καταληπτική» وهو تصور من البداهة والوضوح بحيث يجعلنا ندرك حقيقة ما يشير إليه. ولمزيد من التفاصيل يرجع إلى كتاب «الفريد شيلتون بيرسون» وعنوانه «شذرات زينون وكليانتيس» والصادر في لندن عن مطبعة جامعة كامبريدج في سنة ١٨٩١ حيث نجد فيه تحليلًا مستفيضًا باليونانية واللاتينية لشذرات زينون بالمقارنة مع ما جاء في شروح المتأخرين أمثال شيشرون و«ديوجينس اللايرسي» و«سكستوس إمبريقوس» وغيرهم ممن عرضوا لفلسفة زينون في كتاباتهم.

وتبعًا لتفسيري هذا، فإنه من الممكن أن نصوغ «حد زينون» في قضية منطقية على النحو التالي:

[هـ] أ يعرف أن ق إذا، وفقط إذا، كان (أولًا) يبدو لـ أ أن ق، و(ثانيًا) لا يمكن أن يبدو لـ أ أن ق ما لم تكن ق هي حالة أن ق.(*)

وبناء على القضية [هـ] فإنه بين بذاته أنني لا أعلم يقينًا إنْ كانت هناك وردة حمراء أمامي، ولكنني أعرف أن هناك وردة حمراء أمامي إذا، وفقط إذا، كان (أولًا) يبدو لي أن هناك وردة حمراء أمامي، و(ثانيًا) يتعذر أن يبدو لي أن هناك وردة حمراء أمامي ما لم يكن هناك وجود واقعي لهذه الوردة الحمراء أمامي. على أنني أشك في أن نسلّم جميعًا بصدق هذه القضية، فليس انطباعي عن وجود وردة حمراء أمامي بشيء ذي بال ما دام إمكان وقوعي في براثن الوهم قائمًا، إذ إنه من الممكن أن يكون وجود الوردة الحمراء أمامي ليس إلا محض خداع وزيف. وقد أكون في حلم، أو واقعًا تحت تأثير مخدّر، أو موجودًا داخل مَكِنة صنع الوقائع الافتراضية التي تَبثُّ في ذهني صورًا وأوهامًا مضللة عن وجود الوردة أمامي الآن. وفي اختصار ما دمت غير قادر على التحقق من صدق الشرط الثاني في القضية [هـ] فلن أكون بنجوة من الشك في صدق انطباعي بأن هناك وردة حمراء أمامي.

ولعل الهدف الذي يصوب إليه «الكتاب الثالث» من محاورة «الرد على الأكاديميين» هو النظر في ما إذا كانت هناك أشياء أخرى يمكن أن نعرفها تبعًا للقضية [هـ] أو ما يشبهها.

وفي هذا الكتاب يعالج أوغسطين، ربما لأول مرة، «حد زينون» عينه. صحيحٌ أنه لا يتساءل عما إذا كان في مقدورنا معرفة أن حد زينون صادقٌ بذاته، لكنه يتساءل - في نقلة جد حاذقة - عما إذا كان في مقدورنا على الأقل التسليم بأن حد زينون إما أن يكون صادقًا أو كاذبًا. وهاكم الفقرة التي نتحدث عنها:

(*) واضح هنا أن المؤلف يخطو في سبيل التوفيق بين رأي أوغسطين في إمكان المعرفة ومذهب «الوقائع الذرية» عند «لودفيج فتجنشتين» كما جاء في كتابه «رسالة منطقية فلسفية». لمزيد من التفاصيل راجع الترجمة العربية لرسالة فتجنشتين التي قام بها الدكتور «عزمي إسلام» والصادرة عن مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٨.

ف٣ «حتى لو لم نكن على يقين من صدق [حد زينون] فإن المعرفة لم تعزب عنّا بعدُ. ذلك أننا نعرف على الأقل أن حد زينون إما أن يكون صادقًا أو كاذبًا. وبالتالي فنحن نعرف شيئًا ما». (٣: ٩. ٢١)

وهنا يظهر لنا جليًا أن أوغسطين يقترح مبدأ «التكافؤ الثنائي»(٥)؛ وهو المبدأ القائل بأن كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة. فلنتتبعه في اقتراحه هذا. ولا يفوتني أن أشير إلى أن مبدأ «التكافؤ الثنائي» كان مقبولًا من الفلاسفة، ولا يزال، بوصفه وسيلة ناجعة للتحقق من صدق القضايا المنطقية.

بالصدور عن مبدأ «التكافؤ الثنائي»، يبدو أن أوغسطين يستطيع أن يعرف، وفقًا للقضية [هـ]، أن القضية [هـ] عينها هي إما صادقة أو كاذبة. وبالتالي يمكن أن يظهر له بحق أن القضية [هـ] هي إما صادقة أو كاذبة؛ ما دام أنها تستوفي الشرط الأول في القضية [هـ]. ومع ذلك فإنه من المحال أن تظهر القضية [هـ] بوصفها صادقة أو كاذبة إذا لم تكن في واقع الأمر صادقة أو كاذبة؛ ذلك لأن القضية [هـ] لا يمكنها إلا أن تستوفي أحد الاحتمالين. وعلى هذا يستطيع أوغسطين أن يدَّعي، وهو ما حدث فعلًا، بمعرفة شيء ما.

وقد يعترض أحدنا على ذلك بقوله إن تطبيق القضية [هـ] على حد زينون هو محض خداع وتدليس. ذلك أن هذه الانطباعات التي انطبعت في ذهن زينون نفسه كان من المفترض أن تكون في الأصل انطباعات «محيطة»، أي إنها انطباعات واضحة وصادقة بذاتها بفضل الطريقة التي تظهر بها، ومن ثم فهي تعكس الشيء الذي تشير إليه على نحو صادق. فما الذي يضمن لنا أن طريقة ظهور الانطباع عن قضية بعينها، ولتكن القضية [غ هي إما صادقة أو كاذبة]، تعكس الشيء الذي يشير إليه هذا الانطباع على نحو صادق؟ أليس ما يضمن لنا صدق الانطباع عن القضية [غ هي إما صادقة أو كاذبة]، هو ببساطة كون القضية [غ] حقيقة منطقية وبالتالي لا يمكن أن يكون الانطباع عنها كاذبًا؟ وعلى هذا فإنه بصرف النظر عن طريقة ظهور الانطباع القائل بأن [القضية غ هي إما صادقة أو كاذبة]، يتبين لنا في وضوح أن هذه القضية في حد ذاتها لا يمكن أن تكون كاذبة.

(٥) مبدأ معروف في المنطق الرياضي باسم قيمة الصدق «truth-value». وقد اشتهر هذا المبدأ حديثًا بفضل الدراسات والبحوث التي قام بها الفيلسوف الألماني «فريدريش ل. جوتليب فريجه» (١٨٤٨-١٩٢٥).

قد يُتوقع من أوغسطين أن يرد على هذا الاعتراض قائلًا بأن أي انطباع صحيح عن حقيقة منطقية سوف يكون انطباعًا صادقًا بالضرورة. ومع ذلك فإنني لست على يقين مما إذا كان هذا القول يعد تدليسًا لحد زينون. لكن يبدو أنه يجعل من فرضية أوغسطين المضادة شيئًا معقولًا. وعلى كل حال فيُلاحظ أنه حينما تشير القضية «إن ق» إلى حقيقة ضرورية، فإنه يتعذر أن تظهر لي بوصفها حالة «إن ق» دون أن تكون «ق» هي ذاتها حالة «إن ق».

أما المثال الآخر الذي يعوّل عليه أوغسطين في القول بإمكان المعرفة فينبغي أن نتحرّز في فهمه وتوضيحه. وقد جاء هذا المثال في «الكتاب الثالث» من محاورة «الرد على الأكاديميين»:

> ف٤ «ومع أنني بعيدٌ كل البعد من منزلة الفيلسوف، لكنّني ما زلت أعرف بعض حقائق علم الطبيعة. ولا غرو فأنا على يقين من أن العالم هو إما واحد [في العدد] أو كثرة ـ وأنه إذا لم يكن هنالك عالم واحد فقط، فإن عدد العوالم أخرى إما أن يكون متناهيًا أو غير متناهٍ...
>
> كما أعرف أيضًا أن هذا العالم الظاهر لنا قد انتظم إما بفعل من طبيعة الأجسام، وإما بفعل من العناية الإلهية؛ وأعرف أن هذا العالم إما أن يكون قديمًا وأبديًا، أو حادثًا وسيظل موجودًا إلى الأبد، أو قديمًا ولكن سوف تكون له نهاية، أو أنه قد خُلق في زمان ولن يبقى إلى الأبد.» (٣: ١٠. ٢٣)

ولا ريب في أن أوغسطين يقصد باعتبارات من هذا القبيل إلى أن نسلّم بالقضية القائلة:

[١] العالم هو إما واحد [في العدد] أو كثرة

بوصفها قضية صادقة بالضرورة على النحو عينه الذي قرره في مثاله السابق:

[٢] إن حد زينون إما أن يكون صادقًا أو كاذبًا

لكن إذا تفهمنا القضية [١] تفهُّمًا صحيحًا وجدنا أنها تستلزم القضية القائلة:

[٣] هنالك عالم

والتي لا تعد بالضرورة قضية صادقة. ذلك أن القضية [١] تستلزم القضية [٣] بفضل

أداة التعريف التي تسبق كلمة «عالم». ولكن ما دامت القضية [١] تستلزم القضية [٣]، والقضية [٣] ليست صادقة بالضرورة، فيلزم من ذلك أن القضية [١] ليست صادقة بالضرورة.

ولكن قبل أن نرفض دعوى أوغسطين القائلة بإمكان المعرفة بموجب المثال السابق، ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أنه لم يستعمل أداة التعريف قبل كلمة عالم في النص اللاتيني: «*certum enim habeo aut unum esse mundum aut non unum*».
وعلى هذا فإنه من الممكن أن نعيد قراءة فرضية أوغسطين على هذا النحو:

[٤] إما أن يكون هنالك عالم واحد أو ألا يكون هنالك عالم واحد

وهي القضية التي تبدو في اعتقادي حقيقة منطقية وصادقة بالضرورة.

وعند هذا الحد يبدو أن أوغسطين قد فنّد نزعة مذهب الشك المطلق بعرضه لنوعين من الأشياء التي نستطيع أن نعرفها. أمّا المثال التالي الذي أورده في «ف٤» فيبدو أقل اضطرابًا من سابقه:

[٥] إذا لم يكن ثمة عالم واحد فقط، فإن عدد العوالم أخرى إما أن يكون متناهيًا أو غير متناهٍ.

ويمكن بسهولة أن نتفهم القضية [٥] على النحو التالي:

[٦] إذا كان هنالك أكثر من عالم واحد، فيلزم إمّا أن يكون عدد العوالم متناهيًا أو غير متناهٍ.

يظهر أن القضية [٦] قضية صادقة بالضرورة. وهكذا يمكن القول بإمكان معرفة شيء ما وفقًا لما جاء في القضية [هـ].

ومن بعد «ف٤»، نصل مباشرة إلى أشد فقرات الكتاب أخذًا، والتي تجري على لسان أحد الشكّاك من أتباع الأكاديمية ويعترض فيها على دعوة أوغسطين القائلة بإمكان المعرفة:

<u>ف٥</u> «ولكن كيف تستوثق يا أوغسطين من معرفة أن العالم [عينه] موجود،... ما دامت الحواس بطبيعتها خادعة؟» (٣: ١١. ٢٤)

حقًا إن هذا الاعتراض ربما يعد من أكثر اعتراضات الشكّاك وجاهةً في المحاورة.

فهو يؤذن بما بات يعرف اليوم باسم «مشكلة العالم الخارجي». بيد أن رد أوغسطين لم يكن بأقل من وجاهة اعتراض الشاك:

ف٦ «حسنًا! فأنا أطلق على هذا الكل الذي يحتوينا ويمدنا بأسباب الحياة، كيفما اتَّفق، اسم العالم ـ وأعني هذا الكل الذي يتبدى أمام ناظري وأدركه بسماواته وأرضه (أو ليكن بأشباه سماواته وأرضه)..

وإذا سألتني، هل ما تراه حتى وإنْ كنت نائمًا هو العالم؟ فقد أجبتك بالفعل، إنني أسمّيه العالم كيفما يتبدى لي بوصفه كذلك». (٣: ١١. ٢٤-٢٥)

يقدم أوغسطين في الفقرة السابقة، وربما لأول مرة في تاريخ الفلسفة الغربية، فكرة العالم الظاهر للأنا، أي العالم الذي يدركه كل إنسان فرد بوصفه موضوعًا للوعي أو مادة للذهن. ومع أن كثيرًا من الباحثين يتفقون على أن فكرة العالم الظاهر للأنا هي فكرة حديثة ظهرت أول ما ظهرت في فلسفة ديكارت. فها نحن أولاء نجدها عند أوغسطين.

صحيحٌ أن أوغسطين لا يعنى بمتابعة وتنقيح فكرته عن العالم الظاهر للأنا. وهو لا يقف عند مشكلة وجود «العالم الخارجي»، كما يفعل ديكارت في هذه الفقرة الشهيرة التي وردت في كتابه «التأملات»:

«.. وكل خبرة حسية خُضتها معتقدًا أنني أخُوضها في يقظتي، أجد نفسي في بعض الأحيان أخوض في خبرات مماثلة لها في أثناء نومي وفي أحلامي؛ وما دمت أعتقد أن الأشياء التي أدركها في أحلامي ليس لها وجود خارج نفسي، فما الذي يجعلني أميل إلى الاعتقاد بأن ثمة وجودًا خارج نفسي للأشياء التي أدركها في أثناء يقظتي.» [التأملات. التأمل السادس. فقرة ٧٧]

لكن ما يقوله أوغسطين في «الكتاب الثالث» من محاورة «الرد على الأكاديميين» يؤذن ولا شك بمشكلة «العالم الخارجي» التي سيعرض لها ديكارت بعده بزمان.

وهكذا يستمر أوغسطين في تأمل بعض الحقائق في الرياضيات بوصفها أشياء نستطيع جميعًا أن نعرفها:

ف٧ «.. ولو أن ثمة عالمًا واحدًا و(ستة) عوالم أخرى، لكان من الواضح إذًا، بصرف النظر عن اعتقادي، أن ثمة سبعة عوالم؛ وأن هذه الحقيقة التي أقررها ليست

في الحق شيئًا أزعم معرفته مسبقًا.

وبالنتيجة فإنه ينبغي على منْ يشك فيما أقوله أن يثبت لي أن هذه النتيجة أو هذه الادعاءات السابقة يمكن أن تكون كاذبة بسبب من النوم أو الجنون أو خداع الحواس... فمن ذا الذي ينكر أن حاصل ضرب الرقم ثلاثة في نفسه هو تسعة، وأن مربع الأعداد الجذرية مسلَّمة لا جدال فيها، حتى لو كان الجنس البشري يغط في سبات عميق!» (٣: ١١. ٢٥)

وأما المجموعة الأخيرة من الأمثلة التي يسوقها أوغسطين بغية البرهنة على إمكان المعرفة، فهي أيضًا جديرة بالاعتبار؛ إذ إنها أمثلة لأشياء نعرفها كما تتبدى لنا:

ف٨ «ولا يجب أن تسلِّم بوجود شيء ما لم تكن مقتنعًا بأنه يظهر لك بوصفه كذلك، وأنه ليس ثمة وهم من أي نوع. والحق أنِّي لا أعرف كيف يمكن حتى لشاك من أتباع الأكاديمية أن يدحض دعوى شخص يقول: أعرف أن هذا الشيء أبيض اللون بالنسبة لي؛ أعرف أن هذا الصوت جميل في أذنيّ؛ أعرف أن هذه الرائحة ذكية بالنسبة لي؛ أعرف أن هذا المذاق حلو في فمي؛ أعرف أن هذا الشيء بارد بالنسبة لي.»

«حسنًا! فلتخبرني إذًا إنْ كان مذاق أوراق شجرة الزيتون الجافة التي يشتهيها الماعز هي مُرّة في ذاتها.»

«أيها الرجل ألا تخجل مما تقول! أليس الماعز أكثر منك تواضعًا! حقًّا إنِّي لا أعرف مذاق أوراق شجر الزيتون في فم الماعز، ولكنّي أعرف أن مذاقها مُرّ بالنسبة لي. هات ما عندك من أسئلة!» (٣: ١١. ٢٦)

والنتيجة التي تنتهي إليها محاورة أوغسطين في «الرد على الأكاديميين»، وبالأخص «الكتاب الثالث»، مفادها أن ثمة أشياء يمكن معرفتها في يقظتنا وأحلامنا سواء بسواء. وأبلغ شاهد على ذلك أنّنا نعرف (١) بديهيات المنطق، (٢) ومسلمات الرياضيات، (٣) ونعرف أيضًا عالمنا الظاهر، (٤) والأشياء كما تبدو لنا.

وهنا أمرٌ يحسن أن أشير إليه، وهو أن معارف الفئتين الأولى والثانية يمكن اعتبارها وفقًا للقضية [هـ] حقائق صادقة بالضرورة؛ ولذا يمكننا القول دون نزاع بأنه عندما يظهر

لي أن ٧ + ٥ = ١٢ فإن ما يظهر لي بوصفه كذلك يصبح معرفة صادقة ما دام أنه يشير إلى ما هو صادق بالضرورة. والحق أن انطباعاتي عن الحقائق الرياضية، بحسبانها انطباعات مجردة، لا تنطوي على قيمة صدق بذاتها. بل إن حاصل ٧ + ٥ = ١٢ هو الذي يتمتع بقيمة صدق ذاتية ما دام يشير إلى حقيقة صادقة بالضرورة.

أما معارف الفئتين الثالثة والرابعة، فيلاحظ أنها مختلفة كل الاختلاف عن بديهيات المنطق ومسلمات الرياضيات. فصدق انطباع القضية القائلة «إنه يبدو لي أن هنالك عالمًا»، أو القضية القائلة «إن مذاق هذا الشيء مُر في فمي»، لا يتمتع بالضرورة عينها التي تميّز القضية القائلة ٧ + ٥ = ١٢. والحق أن مثل هذه الانطباعات تبدو واضحة بذاتها فقط ما دامت تشير إلى خبرة يتعيّن صدقها ذاتيًا؛ أي إنه إذا كان لدي انطباع واضح بذاته، فهذا يعني أنني أعرف أن لدي مثل هذا الانطباع.

صحيحٌ أن أوغسطين كان في كتاباته المتأخرة مقلاً كل الإقلال في الحديث عن هذه الفئة الرابعة من الأشياء التي يمكن أن نعرفها. لكنه ظل يهتم بحقائق الفئتين الأولى والثانية، أي الحقائق المنطقية والرياضية، بحسبانها من جملة الحقائق الأبدية والخالدة التي يستطيع العقل البشري أن يدركها إدراكًا فطريًا. فهي تعد من بين «المعقولات» التي تحدث عنها أوغسطين في هذه الفقرة التي نقتبسها من أحد أعماله المتأخرة وهي الرسالة «في الثالوث»:

> ف٩ «.. لقد جُبِلَ العقل الفعّال على أن يرى تلك الأشياء التي تندرج، بفضل من المشيئة الإلهية، في قائمة معقولات النظام الطبيعي في ضوء لاجسماني يتفق مع طبيعته، مثل ما ترى العين المحسوسات التي تقع أمامها في ضوء جسماني جُبلت على الرؤية من خلاله تمشّيًا مع طبيعتها». (١٢: ١٥. ٢٤)

ومن الملاحظ في كتابات أوغسطين المتأخرة أن عنايته بالفئة الثالثة من الحقائق التي يمكن معرفتها، ونقصد حقيقة عالم الظاهر، قد تحوّلت إلى عناية بالعقل عينه وبقدرته على تأمل ذاته. على أنه لا يفوتني أن أشير إلى أن بوادر هذه العناية كانت قد ظهرت في القسم الأخير من محاورة «الرد على الأكاديميين»، وتحديدًا في الفقرة التي تحدث فيها أوغسطين لأول مرة عما يمكن للعقل أو النفس الناطقة أن يعرفه عن ذاته قائلًا:

ف ١٠: «.. لقد ذهب أفلاطون إلى القول بوجود عالمين: عالم المعقولات الذي تُقيم فيه الحقيقة، وعالم المحسوسات الذي نحسّ به جميعًا بالرؤية واللمس. أمّا عالم المعقولات فهو عالم الحقيقة، وأما عالم المحسوسات فهو عالم الأوهام وأشباه الحقائق التي تحاكي عالم المعقولات ما دامت تُخلق على صورته. وبالنتيجة فإن حقيقة عالم المعقولات تتجلى بذاتها في العقل [النفس الناطقة] الذي يتأمل ذاته، في حين أنه لا يتولد من عالم المحسوسات سوى ظنون وأوهام لا ترقي البتة إلى حقائق عالم المعقولات...» (٣: ١٧. ٣٧)

وبرغم أن أوغسطين لم يقف طويلًا عند فكرة تأمل العقل لذاته في محاورة «الرد على الأكاديميين»، لكنه يخلص في مؤلفاته الأخيرة إلى قناعة مفادها أن «المعرفة الباطنة» التي نحوزها جميعًا في أنفسنا تشتمل على ما يفصح عنه كل واحد منّا بقوله: «أنا موجود». إذ إن معرفة كل واحد منّا بحقيقة وجوده تصبح، كما سنرى في الفصل الخامس، من أشد براهين أوغسطين أخذًا وأكثرها إقناعًا في الرد على مذهب الشك عند فلاسفة الأكاديمية الجديدة. علاوة على أن هذه «المعرفة الباطنة» التي نحوزها جميعًا في أنفسنا تشكّل القاعدة الراسخة التي يعتمد عليها أوغسطين، كما سنرى في «الفصل السادس»، في البرهنة على ثنائية النفس والبدن.

الفصل الرابع

اللُغَة

سبق أن أشرت في «الفصل الثالث» إلى أن أوغسطين لم يأخذ فكرة «الأنا وحديّة»(*) على محمل الجد. صحيحٌ أنه يدعي في محاورة «الرد على الأكاديميين» أنه ما دام يطلق كلمة «العالم» على ما يبدو له بوصفه كذلك، فإنه يستطيع أن يعرف أن العالم موجود. لكن دعوته لم تكن في الحق إلا خطوة في سبيل البرهنة على إمكان المعرفة في مواجهة ما يردده الشكّاك من أتباع الأكاديمية الجديدة، وذلك بأن يثبت على الأقل أن هناك بعض الأشياء التي يمكن معرفتها. ولهذا لم يحاول أوغسطين أن يتساءل، على طريقة ديكارت، عما إذا كان، وكيف، يمكنه أن يتحقّق من وجود العالم المادي، بالإضافة إلى عالمه الظاهر، بدون واسطة من انطباعاته الذاتية عن هذا العالم. ولئن شئنا صوغ ذلك في رطانة القرن العشرين الفلسفية لقلنا إن أوغسطين لا يعترف بمشكلة العالم الخارجي، ناهيك عن أن يقدم عنها جوابًا شافيًا.

على أن ثمة نهجًا آخر يحمل فيه أوغسطين فكرة «الأنا وحدية» على محمل الجد. ولا أدل على هذا من حديث أوغسطين عن أيام طفولته، وكيف كان يتأمل الأشياء من حوله قبل أن يتعلم مفردات لغته الأم؛ إذ يصف لنا أوغسطين كيف حاول في تلك الفترة أن يتفهّم عالم الأشياء من حوله، وأن يعبّر عن أفكاره ويفصح عن رغباته لكي يتواصل معه الآخرون. ولعلنا نجد في هذه الفقرة التي وردت في «الكتاب الأول» من «الاعترافات» وصفًا دقيقًا لحالة الانعزال الاجتماعية والمعرفية التي عانى منها أوغسطين حينما كان طفلًا يرعاه الراشدون من حوله. يقول أوغسطين:

(*) «الأنا وحدية» Solipsism هي مبدأ فلسفي يقول بأنه ليس ثمة وجود لشيء خارج حدود الأنا، ويؤمن القائلون بهذا المبدأ بأن حدود وجود الإنسان الفرد هي ذاتها حدود معرفته، وبأن المرء لا يستطيع أن يعرف شيئًا على أنه موجود باستثناء مايقع في خبرته الذاتية؛ ومن ثم فإنه لا سبيل لمعرفة أفكار الآخرين أو التواصل معهم، وقد نُحِت مصطلح Solipsism من كلمتين في اللغة اللاتينية: كلمة «solus» وتعني وحيد وكلمة «ipsi»، والتي تعني نفسه أو ذاته.

ف ١ «رويدًا رويدًا بدأت أدرك مكاني، وكنت أتمنى لو أفصح عن رغباتي لأولئك الذين يمكنهم أن يحققوها لي ما دمت عاجزًا عن تحقيقها بنفسي. ولأن رغباتي حبيسة داخل نفسي، في حين أن الناس من حولي لم يكن بمقدورهم إدراك ما في أعماق نفسي. كنت أحرك أوصالي وأرسل صيحاتي محاولًا تأدية علامات تتفق مع قدرتي المحدودة وتتذ بحيث تشبه رغباتي لا حقائق الأشياء؛ ذلك لأنه ليس ثمة تشابه تام بينهما. وعندما كانت علاماتي تفشل في الإفصاح عما أرغب فيه سواء لكونها هي نفسها لم تلق اهتمامًا من الآخرين، أم لمنعهم إياي من تأديتها خوفًا عليّ منها، كنت أشعر بالسخط تجاه الكبار من حولي، ممن ليسوا في حاجة إلى أحد لكي يلبي لهم مطالبهم، لأنهم لا يعيروني اهتمامهم ولا يكترثون لتحقيق رغباتي، فأثأر منهم بموجات نحيبي المتلاحقة. وهذه هي طريقة الأطفال التي عرفتها من مشاهدتي لهم. وهكذا تعلمت منهم كيف كنت يومًا مثلهم... وقد علموني ما لم تستطع مرضعاتي، بكل ما يملكن من معرفة، أن يعلمنني إيَّاه». (١ : ٦ . ٨)

ثمة أشياء عديدة تستلفت أنظارنا في الفقرة السابقة، لكنني سأكتفي بملاحظتين جديرتين حقًّا بالفحص والدرس. أما الملاحظة الأولى فتتمثل في قول أوغسطين بأن قدرته على التفكير والتعقّل كانت مكتملة حتى قبل أن يتعلم اللغة التي ستجعله فيما بعد قادرًا على التعبير عن أفكاره ورغباته. وأما الملاحظة الثانية فهي التي تتمثل في تصريح أوغسطين، والذي أعلنه ثم تراجع عنه، بأن العلامات التي كان يؤديها قبل أن يتعلم اللغة كي يحث الكبار من حوله على تحقيق رغباته كانت تشبه رغباته. فماذا يعني أن يقوم المرء بعلامة تشبه رغبته؟

ربما يقصد أوغسطين إلى القول بأنه كان يقوم بعلامات تحاكي ما يحقق رغباته، ولعله كان يقوم بزم شفتيه لكي يصدر صوتًا يسترضع به أمه أو يكاد يحاكيه. وإنْ قام أوغسطين بمثل هذه العلامات، بغية الإفصاح عن رغبته في الرضاعة مثلًا، فلا ينبغي إذًا الدهش من أنه يدَّعي أن هذه العلامات كانت تشبه تحقيق رغبته في الرضاعة.

غير أنه قد يُعترض على ذلك بأن الأطفال يبكون أيضًا عندما يعانون من مغص معوي. فما العلامات التي يمكن للطفل أن يؤديها بحيث تشبه الرغبة في التخلص من هذا المغص المعوي؟ الحق أنني أعترف بصعوبة الإجابة عن سؤال كهذا.

ومهما يكن من أمر فقد كان طبيعيًا، في اعتقادي، أن يذهب أوغسطين إلى القول بأن تلك الإيماءات كان من شأنها أن تُفهَم على نحو صحيح لأنها تشبه بطريقة معيّنة ما يرغب فيه المرء ويريده. على أنه كان محقًّا أيضًا في تراجعه عن اقتراحه القائل بأن تشابه هذه العلامات يعد وسيلة عامة تؤذن بفهم سلوك الطفل ومراده من تأديتها. فمن المؤكد أنه ليس ثمة وسيلة واحدة فقط تقفنا على رغبات الأطفال قبل مرحلة النطق وتعلّم الكلام.

لا شك في أن كل إنسان مفطور منذ ولادته على تطوير مهاراته وتنمية قدراته بحيث يقدر على الإفصاح عن عدد من رغباته المختلفة، وذلك قبل أن يعتمد على لغته الأم ـ ولتكنْ اللغة اللاتينية أو ربما اللهجة البونيّة في حالة أوغسطين ـ في التواصل مع الآخرين. ولكن كيف يُتهيؤ للطفل أن ينتقل فيما بعد من الإيماءة إلى استعمال اللغة؟ هاكم نموذجًا من حديث أوغسطين عن هذه النقلة كما ورد في إحدى فقرات كتاب «الاعترافات»؛ وهي الفقرة التي نالت عناية كبرى من الباحثين منذ أن عوّل عليها «لودفيج ڤتجنشتّين» في تصدير كتابه الشهير «أبحاث فلسفية»:

ف٢ «عندما كان [الكبار] يسمُّون شيئًا ما ويتجهون بكلامهم نحوه، كنت ألاحظ وأحفظ عنهم أن ذاك الشيء قد سُمّي من خلال الصوت الذي نطقوا به عندما أشاروا إليه. وقد ظهر لي كنه مغزاهم من خلال حركات أجسامهم التي بدت كأنها لغة طبيعية لكل البشر: قسمات الوجه وغمز العيون وحركات الجسم الأخرى وكذلك نبرة الصوت التي يعبرون بها عن أحوال النفس في بحثها وحيازتها لشيء ما، أو نبذها وتجنبها لشيء آخر. وهكذا كلّما ترددت على مسامعي كلمات كانوا يستعملونها بطريقة سليمة في عبارات مختلفة، كنت أتعلم شيئًا فشيئًا مدلول هذه الكلمات؛ وبعد أن مرَّنت لساني على نطق وتأدية هذه العلامات الصوتية، شرعت في استعمالها لكي أفصح بها عن رغباتي».[1]

يلجأ «ڤتجنشتين» إلى الاستشهاد بهذه الفقرة في كتابه «أبحاث فلسفية» من أجل بسط تصور عن اللغة يرغب في فحصه وتفنيده. ويظهر أن ڤتجنشتين قد وقف في

(١) L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, 2nd edition, tr. G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1967).

«ف۲» على رأي ذي شأن في اللغة، وإنْ كان يعتقد بأنه رأي خاطئ. وقد عرض «ج. ب بيكر» و«ب. م. هاكر» في كتابهما الشارح لفلسفة ڤتجنشتين ـ والصادر عن دار نشر «بلاكويل» تحت عنوان «ڤتجنشتين: الذهن والمعنى» ـ لهذا الرأي الخاطئ تحت عنوان «صورة اللغة عند أوغسطين»؛ وهي الصورة التي يربطها «ڤتجنشتين»، فيما يظهر، بآراء عالم الرياضيات الألماني «جوتليب فريجه» والفيلسوف الإنجليزي «برتراند رَسِل» في اللغة، وكذلك بأفكاره هو نفسه التي وردت في مؤلفاته الأولى، وبالأخص في كتابه «رسالة منطقية فلسفية». وبرغم أن صورة اللغة عند أوغسطين، كما وردت في كتاب «أبحاث فلسفية»، قد عولجت أصلًا بوصفها هدفًا للعرض والنقد والتحليل من قِبل العديد من كبار فلاسفة النصف الأول من القرن العشرين ممن أثّرت نظرياتهم في اللغة تأثيرًا ظاهرًا، ومنهم ڤتجنشتين نفسه في كتابه «رسالة منطقية فلسفية»، فإننا لا نجد أحدًا من هؤلاء الفلاسفة يعترف بتأثره بمذهب أوغسطين.

وهاكم نموذجًا من الأمثلة العديدة التي يعتمد عليها «بيكر وهاكر» في إيضاح «صورة اللغة عند أوغسطين» كما عرض لها ڤتجنشتين:

- تدل كل كلمة ذات مغزى على شيء ما. ودلالة أية كلمة هي ما تشير إليه وتدلّ عليه، وتُعزى الدلالة للكلمة من خلال ربطها بشيء ما. إذ يقوم هذا الربطُ بمنح الكلمةَ دلالتها من خلال رسمها في اسم شيء معين. وهكذا تمثل الكلمةُ الشيءَ الذي ترمز إليه...
- ... وبينما تقوم التعريفات اللفظية بتوضيح معنى اللفظ الواحد بموجب علاقاته بالألفاظ الأخرى مما يؤذن بتكوين شبكة من العلاقات داخل اللغة، تعمل التعريفات بالإشارة بكل وسائلها الممكنة على تمهيد الطريق من أجل ربط الكلمات بالأشياء...

إن الأطروحة القائلة بأن الكلمات أسماءٌ تتساوى مع القول بأن الوسيلة الأساسية في تفسير الكلمات إنما هي التعريف بالإشارة، وأن التعريفات بالإشارة تعد بمثابة القاعدة التي تتأسس عليها كل لغة...(۲)

(۲) G. P. Baker and P. M. S. Hacker, Wittgenstein: Understanding and Meaning (Oxford: Basil Blackwell, 1980), pp. 36-7.

وتمشّيًا مع «صورة اللغة عند أوغسطين» هذه، يصبح في مقدور كل إنسان أن يتفادى عزلة «الأنا» المعرفية عن طريق تعلّم أسماء الأشياء المشار إليها بطريقة معيّنة بحيث يستطيع أن يعبّر عن رغباته باستعمال الكلمات التي تعلّمها عن طريق التعريف بالإشارة(٥). وعليه يمكننا القول مثلًا بأن كلمة «لبن!» تشير إلى رغبة في شرب اللبن، أو أن كلمة «تفاحة!» تشير إلى رغبة في أكل التفاحة.

والواقع أن تصور تعلّم اللغة على هذا النحو الذي يصوره «بيكر» و«هاكر» لا ينسجم البتة مع ما نجده في مؤلفات أوغسطين المبكرة، وبالأخص محاورته «في المُعلِّم» التي تعرفنا بمذهبه في فلسفة اللغة أصدق تعريف. وكما أشرت آنفًا في «الفصل الثاني»، تدور هذه المحاورة بين أوغسطين وابنه أديوداتوس، وقد تحدث عنها أوغسطين في كتاب «الاعترافات» قائلًا:

ف٣ «لي محاورة عنوانها في المُعلِّم يتحدث أديوداتوس إليّ فيها. وأنت [يا إلهي] وحدك تعلم كم كان أديوداتوس مسئولًا عن كل الأفكار الواردة فيها والتي أعزوها إليه بوصفه محدثي. وبرغم أنه لم يكن قد تجاوز السادسة عشرة من عمره بعد، فإنني تعلمت منه أشياءً مدهشة؛ وكم تعجبت من فرط فطنته ونبوغه! فمن سواك [يا إلهي] يقدر على صنع مثل هذه المعجزات؟» (٩: ٦. ١٤)

والحق أن أديوداتوس يقوم في هذه المحاورة بعدد من اللمحات الذكية والملاحظات المتعمقة.

تبدأ المحاورة بسؤال أوغسطين «ما الذي نريد إنجازه عندما نتكلم يا أديوداتوس؟» فيجيب الابن على السؤال بهذه الفرَضيّة:

(أ١) «عندما نتكلم، فنحن نريد إما أن نُعلِّم أو نتعلَّم». (١: ١)

يحاول أوغسطين أن يلخص هذين الهدفين في هدف واحدة. فيقول إننا عندما نرغب في تعلّم شيء ما، فإننا نُعلِّم منْ نتحاور معه الشيء الذي نريد تعلّمه بطبيعة الحال، وهو بذلك يحاول أن يدفع أديوداتوس إلى التسليم بأن ما جاء في (أ١) يمكن صوغه على النحو التالي:

---

(٢) التعريف بالإشارة هو طريقة أوّلية في التواصل مع الأطفال بغية تعليمهم مدلول الأسماء عن طريق الإشارة إلى الشيء ونطق اسمه في آن واحد.

(أ٢) «حينما نتكلم، فنحن نريد أن نُعلِّم شخصًا ما شيئًا ما». (١ : ١)

يستدرك أديوداتوس على قول أبيه كما جاء في العبارة (أ٢) بمثال معاكس لا يخلو من حِذْق ومهارة، ألا وهو مثال الغناء، فيقول: «ولكنّا يا أبَتِ كثيرًا ما نغني حينما نكون بمفردنا، ودون أن يسمعنا أحد [غيرنا]، ومن ثم فإنّي لا أعتقد أننا في هذا الوقت نريد أن نعلِّم شيئًا ما على الإطلاق».

لعل من الإنصاف هنا أن يعترف المرء بأن استجابة أوغسطين لمثال أديوداتوس المعاكس هي استجابة ضعيفة. إذ يكتفي أوغسطين بالإشارة إلى أننا في بعض الأحيان نعلِّم شخصًا ما عن طريق تذكيره بشيء معين. ثم يقترح اقتراحًا آخر يقول بأننا حينما نغني نُعلِّم أنفسنا عن طريق تذكيرها بشيء نعرفه بالفعل.

ومع ذلك فإن أديوداتوس يبدو مستمسكًا بموقفه. فيرد على دعوى أبيه قائلًا: «ولكنّي نادرًا ما أغني لكي أذكّر نفسي، بل إنّي في الحق لا أغني إلا لكي أسّر نفسي وأبهجها». ويا لها من حجة قوية!

وبالتعويل على شيء من السفسطة يحاول أوغسطين أن يدفع أديوداتوس إلى التسليم بهذا الاقتراح الجديد:

(أ٣) «نحن حينما نتكلم نريد أن نُعلِّم شخصًا ما أو نذكره بشيء ما». (١ : ٢)

على أن أديوداتوس لا ينفك يستدرك على اقتراح أوغسطين بمثال معاكس آخر، ألا وهو مثال الصلاة، فيقول: «صحيحٌ يا أبتِ أننا حينما نصلي نتكلم، بيد أنه من غير الجائز أن نعتقد أننا في صلاتنا نُعلِّم الرب أو نُذكِّره بأي شيء على الإطلاق». (١ : ٢)

وهنا ينتهز أوغسطين الفرصة لكي يرد على ابنه واعظًا إياه بحقيقة الصلاة وما يجب أن تكون عليه. والحق أنه لم يتبين لي نجاح أوغسطين في الرد على مثال ابنه المعاكس أو على الأقل إبطال تأثيره في هذه الفقرة. على أنه سرعان ما يؤدي أديوداتوس بعد هذه الفقرة مباشرة دور الابن المطيع على أحسن وجه، فيطرح جميع اعتراضاته جانبًا ليستكمل حواره مع أبيه على نحو بنّاء.

ولعل في افتتاحية هذه المحاورة ما يكشف أيضًا عن آراء وملاحظات جديرة بالفحص والدرس، غير أنّي سأكتفي هنا بملاحظة واحدة تتعلق برأي أوغسطين الذي

ذهب فيه، مثله في ذلك كمثل جمهرة الفلاسفة، مذهبًا يقصر استعمال اللغة على غاية واحدة فحسب. في حين أن أديوداتوس يعارض أطروحة أبيه وما تنطوي عليه من تبسيط مخل للغاية من استعمال اللغة. والحق أن موقف أديوداتوس من أطروحة أوغسطين، ورجحان رأيه القائل بأن اللغة قادرة على التعبير عن أشياء وأفكار شتى، يُذكّرنا اليوم بأطروحات فلاسفة اللغة في القرن العشرين، وبالأخص «ڤتجنشتين» في كتابه «أبحاث فلسفية» و«چون ل. أوستن» في كتابه «كيف ننجز الأشياء بالكلمات».

على أننا بقدر ما نستحسن فطنة أديوداتوس، نتعجب اليوم من فلاسفة أضحوا يميلون إلى التسرّع في القول بأن الغاية من استعمال اللغة هي دائمًا الشيء عينه، فهي ليست شيئًا آخر سوى نقل المعلومات. وتمشيًا مع هذه الرؤية السطحية لطبيعة اللغة وغايتها، فإن غاية المتكلم من استعمال اللغة هي إما نقل المعلومة إلى المستمع أو انتزاعها منه. والواقع أن أحد الأهداف التي كان يقصد إليها ڤتجنشتين بحديثه عن «ألعاب اللغة» هو تذكيرنا بتعدد طرائق استعمال اللغة وتنوعها الذي يسمح لنا بأن نلعب بدلالة كلمات معينة في سياقات جد مختلفة، ولا أدل على هذا مما ورد في إحدى فقرات كتابه «أبحاث فلسفية» التي يقول فيها:

<u>ف٤</u> «ولتتابع معي كثرة ألعاب اللغة التي تنطوي عليها هذه الأمثلة التالية، وغيرها مما لا يتسع المقام لسرده؛ حيث تعمل اللغة على:

- إعطاء أوامر والعمل بمقتضاها.
- وصف مظهر شيء ما، أو تحديد مقاييسه.
- رواية حدث ما.
- التكهن بحدث ما.
- تشكيل واختبار فرضية ما.
- عرض نتائج تجربة ما في جداول ورسوم بيانية.
- تأليف قصة؛ وقراءتها.
- تأدية دور في مسرحية.
- غناء أغنية متعددة الأصوات.

- حل ألغاز -
- اختلاق مزحة؛ وإلقائها -
- حل مشكلة في الحساب التطبيقي -
- ترجمة من لغة إلى لغة أخرى -
- سؤال، شكر، سَبّ، تحية، صلاة»[٣].

ومما يدعو للسخرية حقًا أنه إذا نظرنا في هذه المحاورة وجدنا أن أوغسطين ينكر، على لسان ابنه أديوداتوس، ما يشير إليه «بيكر» و«هاكر» في كتابهما المذكور آنفًا بوصفه «صورة اللغة عند أوغسطين». وما أغنانا عن أن نضيف أن ثناء أوغسطين على ابنه ينطوي أيضًا على اعتراف بقيمة ما يطرحه أديوداتوس في المحاورة من لمحات وملاحظات ذكية.

لم يلبث حوار أوغسطين وأديوداتوس أن تحوَّل إلى معالجة موضوع معاني الكلمات. إذ يذهب أوغسطين إلى القول بأن «الكلمات ما هي إلا علامات؛ والعلامة لا تكون بوصفها كذلك إلا إذا كانت تدل على شيء ما» (٢ : ٣). وإذًا فهذا هو الرأي الذي يقدمه أوغسطين:

(٤أ) «كل كلمة علامة، وكل علامة تدل على شيء ما».

يحاول أوغسطين أن يختبر صدق رأيه، كما أوردناه في (٤أ)، وذلك بأن يطبّقه على بيت من الشعر ورد في ملحمة «الإنيادة»، التي تُنسب للشاعر «فرجيل»، ويبدأ شطره الأول على هذا النحو:

«إذا لا شيء بَقِيَ من مدينة عظيمة...»[٥]

والحال أن الكلمة الأولى من هذا البيت الشعري تمثل بحد ذاتها عقبةً أمام (٤أ). ومع ذلك فإن أوغسطين لا يتردد في سؤال أديوداتوس عن دلالة ما تشير إليه كلمة «إذا». وبشيء من التردد يجيب أديوداتوس على سؤال أبيه قائلًا بأن كلمة «إذا» لا بد وأن تدل

---

(٣) L. Wittgenstein. Philosophical Investigations. pt. I. §23.

(٥) *si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui*

وقد ورد هذا البيت في الديوان الثاني من الإنيادة - سطر ٦٥٩.

على حالة من الشك.

يسأل أوغسطين عن مدلول كلمة «لا شيء». فيجيبه أديوداتوس قائلًا بأنها تدل على «ذلك الذي لا يوجد». والواقع أن السؤال عن مدلول كلمة «لا شيء» ينطوي بطبيعة الحال على مغالطة ما. ولعل أوغسطين قد حسب أن سؤالًا على هذا النحو من شأنه أن يدفع ابنه إلى القول بأن مدلول كلمة «لا شيء» هو لا شيء. ولا ريب في أنه إذا جاز لنا إجراء قياس منطقي، ولم تدل كلمة «لا شيء» في مقدمته على شيء، فمن المستطاع أن نستنتج أن كلمة «لا شيء» لا تعني بحد ذاتها شيئًا على الإطلاق؛ بيد أن استنتاجًا كهذا سيكون من العبث الأخذ به.

ومع ذلك فإنه لا يظهر البتة أن إجابة أديوداتوس (القائلة بأن مدلول كلمة لا شيء هو ذلك الذي لا يوجد) تؤدي به ضرورةً إلى هذا الاستنتاج القائل بأن كلمة «لا شيء» هي بلا دلالة. وحتى لو افترضنا ذلك، فإن أوغسطين لم يكن ليفوت فرصة الإشارة إلى أن استبدال «ذلك الذي لا يوجد» بكلمة «لا شيء» في عبارة ما، ولتكن هذه العبارة:

(أ) لا شيء أفضل من كوب عصير مثلج في يوم حار.

من شأنه أن يؤدي إلى القول بأن:

(ب) ذلك الذي لا يوجد أفضل من كوب عصير مثلج في يوم حار.

وهو ما لا يريد أديوداتوس قوله بطبيعة الحال.

وواضح أن العبارتين (أ) و(ب) لا تشيران إلى نفس الشيء. وعليه فإن مدلول «لا شيء» في (أ) يختلف عن مدلول «ذلك الذي لا يوجد» في (ب) تمام الاختلاف.

وعلى كل حال، فإن أوغسطين نفسه يقترح أن كلمة «لا شيء»، مثلها كمثل كلمة «إذا»، تشير إلى حالة من أحوال النفس. وفي حين أن كلمة «إذا» تشير إلى حالة الشك التي تعتري النفس تجاه شيء ما، تدل كلمة «لا شيء» على حالة إحباط تصيب النفس التي تبحث عن شيء ما ثم تجد في نهاية المطاف أن ما تبحث عنه غير موجود. ومع ذلك فبين بذاته أن العبارة القائلة: «إنني بحثت من حولي فوجدت أن ما أبحث عنه غير موجود» لا تؤدي ضرورةً إلى القول بأنّي أبحث عن «لا شيء»؛ ذلك لأن المعنى لن يستقيم في العبارة الأولى إنْ استبدلنا كلمة «لا شيء» بكلمة «غير موجود».

وهنا يجمل بنا أن نشير إلى أن فلاسفة العصور الوسطى كانوا يطلقون على ألفاظ مثل «إذا» و«لا شيء» مصطلح «الحدود الحملية التابعة» syncategorematics وهي جملة الحروف التي تصاحب المعنى ولا تدل على شيء بذاتها، بل تدل فقط حينما تقترن بكلمات الأخرى بحيث يتعيّن مدلولها بواسطة الدور الذي تضطلع به في إعراب الجُمَل التي تظهر فيها(*).

ولعل في التردُّد الذي عانى منه أوغسطين وابنه في إثبات أن كلمات من قبيل «إذا» و«لا شيء» تدل على أحوال النفس، ما يؤذن بأنهما قد تنبَّها إلى وجه الاختلاف القائم بينها وبين «الحدود الحملية» التي تدل بذاتها على شيء ما، مثل «إنسان» و«حصان» و«شجرة». ومع ذلك فإننا لا نجد في هذه المحاورة ما ينهض دليلًا على أن أوغسطين وأديوداتوس قد عُنيا بتوضيح وجه التميّز والاختلاف بين «الحدود الحملية» categorematics و«الحدود الحملية التابعة». ولا غرابة فقد اكتفى كلاهما بما تشير إليه هذه الألفاظ من معاني ودلالات. ولذا لم يكن غريبًا أن يتحوَّلا من السؤال عن دلالة الألفاظ عينها إلى السؤال عما يمكن أن تدل عليه هذه الألفاظ في سياق حديث شخص ما.

وهبْ أنك تسألني عن مكان ابنتي الآن، فأجبتك قائلًا: «ابنتي موجودة إما في حجرة المعيشة أو في المطبخ». صحيحٌ أن جوابي عن سؤالك ينطوي، بطبيعة الحال، على حالة من الشك في مكان وجود ابنتي. ولكن ينبغي علينا ألا نستنتج هذه الحالة بالاعتماد فقط على كون الحرف «أو» يدلّ بحد ذاته على الشك وعدم اليقين.

ولعلَّ من الإنصاف لموقف أوغسطين هنا أن نشير إلى أن فيلسوفًا بقدر «برتراند رسِلْ» كان قد قام بنقلة مماثلة. إذ كتب يقول:

«في المنطق يمكن القول إن [ط] تقتضي أن تكون [ط أو ظ]، في حين أن قولًا كهذا لا يصح مثلًا في علم النفس وذلك لأن حالة النفس لدى شخص يدّعي أن [ط] تختلف عن حالة شخص آخر يدّعي أنها إما [ط أو ظ]؛ اللهم إلا إذا كان الأخير عالِمًا بالمنطق! لنفترض جدلًا أنني قد سُئلت عن اليوم الذي ذهبت فيه

(*) تعرف باسم حروف المعاني في علوم اللغة العربية.

إلى لندن؟... فإذا كنت أعرف أنه يوم الثلاثاء، مثلًا، فلا ينبغي أن أجيب عن هذا السؤال قائلًا: «ذهبت إلى لندن يوم الثلاثاء أو الأربعاء» برغم أن جوابي هذا يحتمل الصدق. والواقع أننا نستعمل كلمة [أو] فقط عندما نكون غير واثقين بمعرفة الشيء؛ ولو كان للإنسان معرفة كلية لأضحى في مقدورنا جميعًا أن نعبّر عن معرفتنا دون استعمال هذه الكلمة [أو]؛ وأما ما عدا ذلك فمعرفتنا بأحوال النفس تختلف كثيرًا أو قليلًا باختلاف درجات وعينا بجهلنا».(٤)

تتمشى وجهة نظر «رسلْ» هذه مع فكرة «التَّضْمين الحواري» التي قام بتطويرها عالم اللغة الإنجليزي «بول جريس»(٥). فقد ارتأى جريس أن كل حوار أيًّا كان يتأسس بالضرورة على قاعدة عدم الإفراط في تقديم المعلومات عن الشيء موضوع الحوار(٥). وهكذا فإذا كنت أميل إلى ترجيح وجود ابنتي في المطبخ على وجودها في غرفة المعيشة، فإن جوابي القائل بأن «ابنتي موجودة إما في حجرة المعيشة أو في المطبخ» ينتهك مبدأ «التَّضمين الحواري»، على الرغم من كونه جوابًا صادقًا من جهة المنطق. وعلى كل حال فيُلاحظ أن «رسلْ» لم يعن، مثله في ذلك كمثل أوغسطين، بالبحث في دلالة كلمة «أو» بحد ذاتها قدر عنايته بدلالة الكلمة في سياق حديث شخص ما، وما أحوجنا إلى تمييز هاتين الدلالتين.

تحرص المناقشة «في المعلِّم» على طرح أسئلة عما إذا كان من الممكن أن نعرض ما تدل عليه الكلمة بواسطة الإشارة. وهذه هي قضية التعلم بالإشارة التي سبق أن ربطنا بينها وبين ما جاء في كتاب «بيكر وهاكر» الشارح لفلسفة «فتجنشتين» من ناحية، وحديث أوغسطين في «ف٢» عن كيفية تعلمه دلالة الكلمات من الكبار المحيطين به من ناحية أخرى. ولا نزاع في أن أوغسطين يرى أن سؤالًا عن كيف يستطيع الطفل أن يتفادى عزلته المعرفية والاجتماعية عن طريق تعلّمه اللغة، يؤذن ضرورةً بالسؤال عن كيف يمكن للكبار أن يستعملوا الإشارة والإيماءة كي يحثوا الأطفال على ربط الكلمات بالأشياء والأشخاص والأحداث التي تجري في العالم من حولهم.

---

(٤) B. Russell, Human Knowledge: Its Scope and Limits (New York, Simon & Schuster, 1948), p. 127.

(٥) فيلسوف وعالم لغة إنجليزي ولد سنة ١٩١٣ في برمنجهام الإنجليزية وتوفي في كاليفورنيا الأمريكية سنة ١٩٨٨. اشتهر بول جريس بدراساته وبحوثه في فلسفة اللغة وعلم الدلالة، كما أن له العديد من البحوث في نظرية المعنى والكلام.

(٥) Paul Grice, Studies in the way of words (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

على أن تصور التعليم بالإشارة، كما تناوله أوغسطين مع أديوداتوس في المحاورة، لم يشتمل على الإشارة بالبنان إلى الشيء موضوع التعريف فحسب، بل اشتمل أيضًا على عرض الأشياء وإظهارها دون الاعتماد على أية علامة. ولعل أبلغ شاهد على ذلك هو مثال «المشيّ» كما ورد في محاورة «المعلم». إذ يطلب أوغسطين من أديوداتوس أن يبيّن له كيف يُتهيّؤ للمشّاء في أثناء مشيه أن يعلم شخصًا ما دلالة المشْي بالإشارة. فيجيب أديوداتوس قائلًا: «بأن يسرع المشّاء في مشيه قليلًا» (٣: ٥). يستدرك أوغسطين على جواب أديوداتوس فيسأله: «ألا تعلم أن المشي شيء والإسراع في المشي شيء آخر؟»

وأخيرًا يأخذ أديوداتوس بملاحظة أوغسطين الآنفة الذكر وذلك عندما يقول:

ف٥ « ... فكيف لي أن أقوّم اعتقاده بأن دلالة المشي هي فقط ما قمت بعرضه من خطوات عليه؟ وكم يكون مخطئًا لو اعتقد ذلك! حينئذٍ سوف يعتقد بأن الشخص الذي يمشي أسرع أو أبطأ مني لا يمشي على الإطلاق.» (١٠: ٢٩)

إن مثال «المشي» في هذه المحاورة يصبح رمزًا لغموض تصور التعليم بالإشارة. فليس ثمة شك في أن الهرولة تتميّز من المشي. وأن المشي مختلف أيضًا عن مشي الهُوَيْنَى أو عندما أشرع باتّئاد في قياس خمسة وخمسين خطوة أمامي، فضلًا عن أوجه الاختلاف الأخرى التي يمكن للمعلم أن يشير بها موضحًا دلالة المشي. ولعل في هذا كله ما يكشف لنا عن غموض تصور التعليم بالإشارة وتناقضه الذي يتعذر رفعه. فكيف يُتهيؤ لتعليم اللغة إذًا أن يحقق نجاحًا لو صحّ كما يُقال ـ وفقًا لـ «صورة اللغة عند أوغسطين» كما عرض لها «بيكر» و«هاكر» ـ أن «التعريفات بالإشارة لا تزودنا إلا بوسائل محدودة لربط الكلمات بالأشياء»[٦] وكيف يمكن لأوغسطين أن يكون محقًا في قوله، كما ورد في «ف٢»، بأنه «عندما كان [الكبار من حولي] يسمّون شيئًا ما ويتجهون بكلامهم نحوه، كنت ألاحظ وأحفظ عنهم أن ذاك الشيء قد سُمّي من خلال الصوت الذي نطقوا به عندما أشاروا إليه.»؟

لقد أشار الفيلسوف الإنجليزي «ميلز بورنِت» ـ في دراسة له بعنوان «ڤتجنشتين ومحاورة في المعلّم» ـ إلى أن «ف٢» التي استشهد بها ڤتجنشتين في مقدمة كتابه «أبحاث منطقية»، تهمل عدة ملاحظات جوهرية كانت قد وردت في كتاب «الاعترافات»

(٦) G. P. Baker and P. M. S. Hacker. Wittgenstein. p. 36

بوصفها تمهيدًا لهذه الفقرة. وأن هذه الملاحظات من الأهمية بمكان بحيث تبين لنا في وضوح رأي أوغسطين في التعليم بالإشارة. وهاكم فقرتين تكشفان عن رأي أوغسطين في التعليم بالإشارة على نحو لا لبس فيه:

ف٦ «ما علَّمني أحدٌ من الكبار قط دلالة الكلمات، أو قام بعرضها عليّ وفقًا لمنهج معيَّن، كما سيحدث فيما بعد عندما شرعت في تعلّم حروف الهجاء، بل تمكنت من النطق بفضل ذكائي الذي منحتني إياه يا إلهي». (الاعترافات. ١: ٨. ١٣)

وفي هذه الفقرة دليلٌ كافٍ على أن أوغسطين لم يقل البتة بأن الكبار هم منْ علَّموه دلالة الكلمات بالإشارة أو قاموا بعرضها عليه في مواقف تعليمية معيّنة، بل إنه يعترف بأن الذكاء وحده هو الذي مكّنه من معرفة دلالة الكلمات التي كان يشير بها الكبار إلى الأشياء من حوله. ولعل في هذا القول ما يؤذن بحل مشكلة غموض التعليم بالإشارة عند أوغسطين. وأما الفقرة الثانية التي تكشف عن تصوره للتعليم بالإشارة فنجدها في محاورته «في المُعلِّم»:

ف٧ «أوغسطين: فلتتدبّر يا بني هذا المثال. هبْ أن شخصًا لا يعرف شيئًا عن صيد الطيور بالفخاخ ـ التي تصنع من عصي تُطلى بالدابوق وحزمة من السهام ـ قد صادف في طريقه صيَّاد طيور محترف يحمل أدواته وعتاده، فقرر صاحبنا من فوره أن يراقب هذا الصياد كي يتعلَّم منه صيد الطيور. ثم أخذ يتطلَّع في حيرة إلى ما يقوم به صائد الطيور من حركات، فزادت حيرته أكثر عندما نظر إلى أدوات الصيد المتنوعة متسائلًا عن الغرض من استعمالها. ولمَّا أحس الصيَّاد بأن أحدًا يراقبه، بدأ في عرض أدواته واستعراض حيله مبيّنًا كيف يصنع الفخ بالعصي المطلية بالدابوق والسهام، ثم لم يلبث أن يكتمل العرض بوقوع عصفور في فخ الصيّاد. وعليه فإنني أسألك يا أديوداتوس: ألم يُعلِّم الصيَّادُ تابعَه صيدَ الطيور بالفخاخ من دون علامات [ويقصد منْ دون كلمات]؟

أديوداتوس: أخشى يا أبتِ أن يكون مَثُل الصيّاد وتابعه هذا كمثل المشاء وسائله عن دلالة المشي..

أوغسطين: من السهل أن تتحرر من خشيتك حينما أقول لك إن صاحبنا هذا كان من الذكاء بحيث يُتهيؤ له أن يعرف فن الصيد تمام المعرفة معتمدًا فقط على ما لاحظه

من عرض الصياد...

أديوداتوس: عندئذٍ يمكنني أيضًا أن أضيف مزية الذكاء لصاحبنا في المثال الآخر! ولو كان السائل عن دلالة المشي يتمتع بقدر كافٍ من الذكاء لعرف دلالة المشي بمجرد أن يُعرض عليه في بضع خطوات.

أوغسطين: إنه لمن دواعي السرور أن تفعل ذلك.» (١٠: ٣٢)

وعلى هذا فبيِّن أن الذكاء وحده بوصفه نعمة إلهية هو الذي يمنحنا القدرة على التعلّم بالإشارة، وليس مجرد التجاور بين العلامة والشيء المشار إليه. وأنه من دون نعمة الذكاء هذه لا يمكن التغلب على غموض الإشارة الذي من شأنه أن يقف حجر عثرة في سبيل إمكان التعلّم.

وفي خاتمة المحاورة يصوغ أوغسطين كل ما توصل إليه من نتائج في لغة لاهوتية صرفة، إذ يصرّح قائلًا: «وأما فيما يتعلق بسائر الأشياء التي نعرفها، فنحن لا نعوّل في تعلّمها على طنطنة المتكلم خارجنا، وإنما نعوّل فقط على الحقيقة الراسخة في النفس» (١١: ٣٨). ويريد أوغسطين بالحقيقة هنا «يسوع المسيح» بوصفه المعلِّم الداخلي. كيف لا وهو القائل في فقرة سابقة من المحاورة «ألم تر الشمس... والقمر والنجوم الأخرى، ألم تر الأرض والبحار، وغيرها مما لا يعد ولا يحصى، إنما يعْرِض الله هذا كله فيجعل الطبيعة تُظْهره أمام الناظرين» (١٠: ٣٢).

وفي ضوء ما تقدم يتضح لنا أن رأي أوغسطين في تعلّم اللغة كما ورد في «الكتاب الأول» من «الاعترافات» لا يتنافى مع قوله في محاورة «في المُعلِّم» بأن التعليم بالإشارة ينطوي ضرورةً على شيء من الغموض والالتباس. وبالتالي فإنه لولا نعمة الذكاء التي ينعم بها الله علينا، والنور الذي يقذف به المعلم الداخلي في قلب كل إنسان بحيث يرشده إلى دلالة الأشياء ومعانيها، لما كان في مقدورنا أن نتعلم دلالة كلمات مثل «حائط» أو «مشي» أو «صيد الطيور».

حقًّا إن مذهب أوغسطين في الإشراق(*) لم يكن ليلقى قبولًا من قِبل فتجنشتين وهو الذي لم يسلِّم أصلًا بصورة تعلم اللغة بالإشارة التي يعزوها لأوغسطين. بيد أنه خليق

(*) مذهب يقرر أن المعرفة مصدرها الإشراق، وهو ضرب من الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية، ولا يخلو من نزعة صوفية.

بنا أن نعترف بأن أوغسطين كان على وعي تام بغموض الإشارة وما تنطوي عليه من التباس بحد ذاتها.

ولكن هل يجد مذهب أوغسطين في الإشراق قبولًا لدى أحد من الفلاسفة أو علماء اللغة المعاصرين؟ الجواب عن هذا نجده في الفقرة التالية التي وردت في دراسة لعالِم اللغة الأمريكي المعاصر «يارولد كاتز» (١٩٣٢-٢٠٠٢) وفيها يدافع عما يسميه «العقلانية اللغوية» قائلًا:

«يدَّعي مذهب العقلانية اللغوية أن جميع التصورات الذهنية التي تضطلع بتفسير قضايا العلم والحياة اليومية إنما هي موجودة بالقوة في فضاء المعاني الفطرية الذي يمكِّن الإنسان من تعلم اللغة ودلالة الأشياء. والحق أن فضاء المعاني الفطرية هذا يمكن إيضاحه في سياق ما بات يعرف اليوم، بفضل دراسات تشومسكي، بالموقف الديكارتي من تعلّم اللغة. يرى تشومسكي أن نظرية تعلم اللغة القائلة بوجود قواعد نحوية فطرية تؤسس كل القواعد النحوية الأخرى، هي وحدها النظرية التي يمكن التعويل عليها في تفسير سرعة تعلم الأطفال البنى النحوية المعقدة في لغتهم الأم قياسًا على أمثلة ونماذج من الكلام اليومي. ولكنني لا أسلِّم بهذا فقط، بل إنّني أميل إلى الاعتقاد بأن هذه القواعد النحويّة الفطرية تشتمل أيضًا على مبادئ علم دلالة الألفاظ والتي تعمل في دورها على تعيين فضاء المعاني الفطرية»[٧].

واضحٌ أن «كاتز» ينظر إلى معاني الكلمات نظرة تأليفية بحيث يتشكّل عنده تصوّر المشي، مثلًا، بواسطة التأليف بين مجموعة من المفردات (حركة، بواسطة، ساقين، قدمين) على نحو منطقي معيّن. والحال أنه إذا كانت الفطرة السليمة هي التي تُمكِّن الإنسان من استعمال فضاء المعاني الموجودة بالقوة داخل النفس، كما يفترض «كاتز»، فإنه في وسعنا أن نقرر أن نور الإشراق الإلهي هو الذي يرشدنا إلى اختيار مفردات المثال السابق، والتأليف فيما بينها على نحو سليم بحيث نستدل بها على تصور المشي.

حقًّا إن من بين علماء اللغة القائلين بالمعاني الفطريّة مَنْ يُسلِّم بمذهب «كاتز» في «العقلانية اللغوية»، ومنهم مَنْ لا يجد في هذا المذهب شيئًا ذا بال. ولا غرابة فلكل واحد منهم وجهة نظر خاصة في طبيعة اللغة. لكن الشيء الذي أريد أن أشير إليه هو أن ثمة

(٧) Jerrold J. Katz, "Semantics and conceptual change," Philosophical Review 88 (1979): 362.

علماء لغة بارزين يقولون بفطرية المعاني. وأن نظرياتهم في اللغة يمكن بسهولة صوغها في قالب من المصطلحات الأوغسطينية، شريطة أن نغض الطرف عن الدلالة اللاهوتية التي اصطبغت بها هذه المصطلحات؛ كما هو الحال مثلًا في فكرته عن «يسوع المسيح» بوصفه المعلِّم الداخلي. وعلى هذا النحو فإنه ليس من الغلو في شيء القول بأن تأثير مذهب أوغسطين لا يزال قائمًا حتى اليوم في نظريات تعليم اللغة التي على الرغم من نزعتها العلمانيّة وتعقيداتها المنهجية، فضلًا عما طرأ عليها من اختلافات أخرى، لا تفتأ تميِّز بين «الحدود الحملية» و«الحدود الحملية التابعة» تمييزًا قاطعًا.

الفصل الخامس

الكوچيتو الأوغسطيني

سبق لنا أن رأينا في «الفصل الثالث» كيف ذهب أوغسطين، ومنذ كتابه الأول المعنون بمحاورة «الرد على الأكاديميين»، إلى القول بإمكان معرفة مدركات العالم الحسي كما تبدو لنا، حتى لو لم نستطع البتة معرفة هذه الأشياء في ذاتها. وقد أشرت أيضًا إلى أن مؤلفاته المتأخرة تكاد تهمل مدركات العالم الحسي بحسبانها مصدرًا للمعرفة. على أن اهتمام أوغسطين بمدركات العالم الحسي ظل قائمًا بموجب ما تقدمه هذه المدركات من أدلة دامغة على أن ثمة أشياءً في هذا العالم يمكن معرفتها على العكس مما يدَّعي الشكاك من أتباع الأكاديمية. ولعل أعظم أدلة أوغسطين بَدْعًا وأشدّها وضوحًا في البرهنة على إمكان المعرفة هو ما يشير إليه كل إنسان فرد بقوله: «أنا موجود».

حقًّا إنّا لا نكاد نجد في محاورة «الرد على الأكاديميين» أية إشارة صريحة تقرر أن القضية القائلة «أنا أعرف أنّي موجود» تعد بذاتها دليلًا دامغًا على إمكان المعرفة، ولا نجد حتى تلميحًا إلى أن القضية القائلة «أنا موجود» يمكن أن تعتبر عنصرًا أصيلًا من عناصر المعرفة وفقًا لحد زينون. ولكنّا نستطيع أن نلاحظ أن أوغسطين في آخر مؤلفاته الشهيرة، وهو كتاب «مدينة الله»، يميل إلى التعويل على قضيتي «أنا موجود» و«أنا أعرف أنّي موجود» بوصفهما نموذجين يُسترشد بهما في البرهنة على إمكان المعرفة. ولا أدل على ذلك من هذه الفقرة التي يقول فيها:

ف۱ «وأما فيما يتعلق بهذه الحقائق التي تنكرها جمهرة الأكاديميين [يقصد الشكّاك من أتباع الأكاديمية الجديدة]. فإذا قالوا: ماذا لو كنت مخطئًا في طريقة استدلالها؟ أرد عليهم: حسنًا، إذا أخطأت فأنا موجود. ذلك لأنه يتعذر على شخص غير موجود أن يقع استدلاله في الخطأ. وعليه فبيّن بذاته أنه إذا أخطأت فأنا موجود [si fallor

sum]. كيف لا وكوني مخطئًا يبرهن ضرورةً على أنّي موجود. وإذا افترضت جدلًا إمكان وقوع استدلالي في الخطأ، فسوف أكون أنا مَنْ وقع في الخطأ. ومن ثم فأنا على يقين من حقيقة وجودي، وأعرف أنه يتعذر عليّ أن أخطيء في معرفة أنّي موجود.» (مدينة الله. الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس والعشرين)

لعل في هذه الفقرة ما يبيّن للقارئ في وضوح السبب الذي من أجله أطلقنا على عنوان هذا الفصل «الكوچيتُو الأوغسطيني»، إذ يظهر جليًا وجه الشبه والالتقاء بينه وبين «كوچيتُو ديكارت» ـ أنا أفكر إذًا فأنا موجود ـ الأكثر شهرة بين الدارسين. والحق أنه إذا شئنا أن نعقد مقارنة بين برهاني «الكوچيتُو» عند الفيلسوفين فإنه يحسن بنا أن نعود إلى فقرتين توضّحان «كوچيتُو ديكارت» توضيحًا لا لبس فيه. وهاكم الفقرة الأولى التي وردت في «التأمل الثاني» من كتاب ديكارت المعنون بـ«التأملات»:

ف٢ «... وحتى لو أقنعت نفسي بعدم وجود شيء البتة في هذا العالم الحسي، فلا سماء ولا أرض، ولا أنفس ولا أبدان. فهل يؤدي ذلك إلى القول كذلك بأنني لست موجودًا؟ كلا! ذلك أنه إذا أقنعت نفسي بشيء ما ـ أو بالأحرى فكرت في شيء ما ـ فهذا دليل دامغ على كوني موجودًا. صحيحٌ أنه قد يعترض عليّ بدعوى أن ثمة شيطانًا ماكرًا يتعمّد خداعي. ولكنه في هذه الحالة أيضًا ما كان ليجعلني أشك في وجودي؛ فأنا موجود حتى لو كان يخدعني [sum, si me fallit]؛ وليخدعني كيفما شاء، فلن يؤدي خداعه هذا إلى القول بأنني لست موجودًا ما دمت أفكر في وجودي بوصفي كائنًا. والخلاصة التي أستخلصها بعد الإمعان في فحص كل ما سبق هي أن القضية القائلة (أنا موجود) تُعَدُّ صادقةً بالضرورة كلّما نطقت بها أو أقرّ بها عقلي.» (التأملات. التأمل الثاني. فقرة ٢٥)

لا ريب أن ادعاء أوغسطين في «ف١» يقوم على فكرة رئيسية مفادها أنه «إذا أخطأت فأنا موجود [si fallor sum]». والحق أن هذا الادعاء يشبه ما يشير إليه ديكارت في «ف٢» بقوله: «فأنا موجود حتى لو كان يخدعني [sum, si me fallit]» تمام الشبه. فكيف يمكن للمرء أن يفسر وجه الشبه هذا بين الفيلسوفين؟

لقد شُغل الباحثون منذ عصر ديكارت وحتى يومنا هذا بالكشف عن جملة الأفكار التي تأثر فيها ديكارت بمذهب أوغسطين، وعنوا ببيان كيف استطاع مذهب أوغسطين،

وإلى أي مدى، أن يؤثر في فلسفة ديكارت بوجه عام. والحق أنه لم يبق اليوم محل للشك في هذا التأثر. مع ذلك فإن الأهم من إثبات تأثر ديكارت بمذهب أوغسطين هو السؤال عن طبيعة الدور الذي يعزوه أوغسطين لمبدأ المعرفة القائم في كل إنسان ما دام يدرك وجوده، وما هي وجوه الشبه والالتقاء بينه وبين الدور الذي يلعبه برهان الكوجيتو في فلسفة ديكارت.

يعرض ديكارت لبرهان «الكوجيتو» في «القسم الرابع» من كتابه «مقال عن المنهج» على هذا النحو:

ف٣ «ولكن سَرْعان ما لاحظت، بينما كنت أحاول التفكير في بطلان سائر الأشياء، أنه لا مناص من أن أكون أنا، صاحب هذا التفكير، شيئًا من الأشياء. ولمّا انتبهتُ إلى أن هذه الحقيقة: أنا أفكر، إذًا فأنا موجود، كانت من الرسوخ واليقين بحيث تعجز حجج غلاة الشكّاك جميعها عن زعزعتها، قررت أنني أستطيع مطمئنًا أن أعوّل عليها بوصفها المبدأ الأول للفلسفة التي كنت أتحرّاها.» [مقال عن المنهج، فقرة ٣٢]

لا نزاع في أن ديكارت يدعو صراحةً في «ف٣» إلى التعويل على القضية القائلة «أنا موجود» بوصفها المبدأ الأول للفلسفة التي يتحرّاها. على أنه لم يقف عند هذا فحسب، بل إن في منهجه، كما جاء في كتاب «التأملات»، ما يكاد يكشف عن مدى عنايته بما تشير إليه هذه القضية. كيف لا وقد وجد ديكارت أن القضية القائلة «أنا موجود» هي من الوثاقة واليقين بحيث يتعذر الشك فيها أو إنكارها. ولهذا لم يتردد قط في التسليم بهذه القضية بوصفها حجر الزاوية الذي يجب أن يُرتكز عليه في إعادة تأسيس جملة ما نعرفه من حقائق تأسيسًا عقليًا فلسفيًا. ثم يعود ديكارت فيتساءل عن طبيعة هذه «الأنا» التي لا يمكن أن تشك في وجودها. ومن هنا يقرر ديكارت أن «الأنا» شيءٌ يدرك ويشك، يثبت ويدحض، يريد ويأبى، يتصور ويتأثر بالانطباعات الحسّية؛ وفي اختصار إنها عقل وشيءٌ مُفكِّر «res cogitans».

يتساءل ديكارت بعد ذلك عن المزية الخاصة التي تجعل فكرته القائلة «أنا موجود» بمنجاة من الشك. وجوابه عن ذلك هو أن هذه الفكرة تتمتع بصفتين جوهريتين ألا وهما «الوضوح» و«التميّز». وهكذا لم يتردد البتة في قبول الوضوح والتميّز بوصفهما

معيار الحقيقة مقررًا أنه «ما دام يدرك شيئًا ما بوضوح وتميز فلا بد أن يكون هذا الشيء حقيقيًا». وبالصدور عن هذا المعيار يشرع ديكارت في إثبات وجود الله وطبيعته، ثم لا يلبث أن يذهب في التأمل الأخير من كتاب «التأملات» إلى البرهنة على وجود العالم المادي. ولعل في هذا كله ما يبين لنا في وضوح كيف أن ديكارت يجعل من قضية «أنا موجود» المبدأ الأول لمذهبه الفلسفي.

فهل لنا أن نعثر في مذهب أوغسطين على ما يشبه دعوة ديكارت العقلانية إلى إعادة تأسيس المعرفة انطلاقًا من هذا المبدأ الراسخ الذي تشير إليه القضية القائلة «أنا موجود»؟ الحق أن في «الكتاب الثاني» من محاورة أوغسطين «في حرية الإرادة» ما يكاد يؤذن بمشروع ديكارت هذا. وقد سبق لي أن أشرت في «الفصل الأول» إلى هذه المحاورة مبينًا كيف استطاع أوغسطين أن يحث محدثه، «إفوديوس»، على الشروع في إعادة تأسيس ما يعرفه عن نفسه والعالم. وأن هذا المشروع الذي بدأ بتصديق «إفوديوس» على الادعاء القائل «أنا موجود» قد بلغ ذروته في البرهان على وجود الله.

على أنه يجمل بنا أن نسلِّم بأن مشروع إعادة تأسيس المعرفة عند أوغسطين، كما ورد في «الكتاب الثاني» من محاورته «في حرية الإرادة»، كان بعيدًا كل البعد عن مشروع ديكارت الذي عرض له في كتاب «التأملات»، سواء من جهة الإحكام أو الدقة أو حتى الطموح. حقًّا إن أوغسطين قد دعا قراء المحاورة في شخص «إفوديوس»، وبالتالي كل واحد منّا، إلى التدبر مليًا فيما نعرفه معوّلين على خبرتنا الذاتية دون الاحتكام إلى أية سلطة من خارج أنفسنا. بيد أنه ليس في وسعنا أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك.

ومع أن الفقرات الأخرى التي تعرض لكوچيتو أوغسطين، وبالأخص الفقرة الشهيرة التي وردت في كتابه «مدينة الله» واستشهدنا بها في «ف١»، وكذلك الفقرة الأخّاذة التي جاءت في «الكتاب الخامس عشر» من رسالته «في الثالوث»، هي أدق محاولات أوغسطين صياغة وأكثرها إقناعًا في الدفاع عن معرفته بأنه موجود. إلا أنها لا تؤذن البتة بأي شيء يدنو في طموحه من البرهنة على وجود الله. فلأي غاية إذًا تصوّب هذه الفقرات؟

يظهر بديًا أن هذه الفقرات الواردة في مؤلفات أوغسطين المتأخرة ترتبط بالمشروع الذي اضطلع به في محاورة «الرد على الأكاديميين»: وأعني إظهار أن مذهب الشك يمكن تفنيده. لكن على الرغم من أن أوغسطين لم يُعنَ بمشكلة «حد زينون» في مؤلفاته

المتأخرة، فإنه اعتمد فيها على تصور ذهني للمعرفة يشبه كثيرًا «حد زينون» إذا ما حررناه من الانطباعات «المحيطة» التي تؤسس المعرفة. وهو تصور يمكن بسطه في قضية شرطية متصلة تقترن بالقضية المنطقية [هـ] التي قمت بصوغها في «الفصل الثالث» محاولًا تفسير «حد زينون»:

[ز] أ يعرف أن ق إذا، وفقط إذا، كان (١) يبدو لـ أ أن ق، ولا يمكن (٢) أن يكون أ مخطئًا في اعتقاده بأن ق.

وإذا حاولنا الآن أن نختبر صدق القضية القائلة «أنا موجود»، وجدنا أنها تستوفي بحق الشرط الأول من القضية [ز] ما دام يبدو لي حقًّا أنني موجود. فضلًا عن أنه حينما أعتقد أنني موجود فبيّن بذاته أنه من الممتنع أن أكون مخطئًا في اعتقادي؛ ومن ثم يُستوفى الشرط الثاني من القضية [ز]. وعلى هذا يمكنني وفقًا للقضية [ز] أن أعرف أنني موجود.

تنطبق القضية [ز] بطريقة أسهل من القضية [هـ] على بعض أمثلة أوغسطين الأخرى الواردة في محاورة «الرد على الأكاديميين». ولنكتف هنا بالنظر إلى الحقيقة الرياضية القائلة بأن ٢ + ٢ = ٤. إذ إنه في مقدوري وفقًا للقضية [ز] أن أعرف حقًّا أن ٢ + ٢ = ٤ إذا كان (١) يبدو لي أن ٢ + ٢ = ٤ ولا يمكن (٢) أن أكون مخطئًا في اعتقادي بأن ٢ + ٢ = ٤. ولا شك في أن الشرط الثاني من القضية [ز] يبدو أكثر ملائمة من مثيله في القضية [هـ]؛ ونقصد الشرط القائل إنه من المحال أن يبدو لي أن ٢ + ٢ = ٤ إلا إذا كانت ٢ + ٢ = ٤ صادقة. وعلى كل حال يحسن بنا أن ننظر إلى القضية [ز] بوصفها مثالًا شارحًا لمعيار المعرفة الذي اعتمد عليه أوغسطين، وبالأخص في مؤلفاته المتأخرة.

سبق لي أن أشرت في «الفصل الثالث» إلى أن ثمة اختلافًا جوهريًا بين طريقة معرفة بديهيات المنطق ومسلمات الرياضيات، وفقًا للقضية [هـ] الشارحة، وبين طريقة معرفة المدركات الحسيّة. ذلك أنني حينما أصرّح، مثلًا، بأن «مذاق هذا الشيء مُرّ بالنسبة لي» فهذا يعني أن مذاقه يبدو لي مُرًّا، أضف إلى ذلك أنه من المحال أن يبدو لي مذاق الشيء مُرًّا ولا يكون هذا الشيء مرَّ المذاق في آن واحد. بيد أنّي أعرف، على العكس من هذا، أن القضية ٢ + ٢ = ٤ صادقة لأنه يبدو لي أن ٢ + ٢ = ٤، بالإضافة إلى استحالة أن تكون ٢ + ٢ ≠ ٤. ولا غرو فمعيار الصدق في هذه الحالة ليس شيئًا آخر سوى الضرورة التي تحكم بأن ٢+٢ = ٤.

ولعل في هذا الاختلاف ما يوضح لنا كيف أن القضية القائلة «أنا موجود» تشبه إلى حد بعيد القضية القائلة بأن «مذاق هذا الشيء مُر بالنسبة لي»، حتى لو ادَّعى ديكارت غير ذلك عندما صرّح في «ف٢» بأن «القضية القائلة [أنا موجود] تعتبر صادقة بالضرورة متى أقرّ بها عقلي».

حقًّا إن فلاسفة القرن العشرين القائلين بحسيّة المعرفة يؤمنون بأن المدركات الحسية لمظاهر الأشياء في العالم - كما تشير إليها القضية القائلة «يبدو لي أن الوردة حمراء» أو «مذاق هذا الشيء مُرّ في فمي» - هي الأساس الذي نرتكز عليه في معرفة العالم الحسي. بيد أن أوغسطين لم يكن قط من القائلين بحسية المعرفة. فضلًا عن أن مذهبه الفلسفي لم يُعنَ البتة بمظاهر الأشياء. وعلى هذا فلا ينبغي أن ندهش إذا ما عرفنا أن أوغسطين، بعد أن فطن لإمكان إبطال حجج مذهب الشكّاك بواسطة القضية القائلة «أنا موجود»، وجد لزامًا عليه ألا يعوّل على المدركات الحسيّة لمظاهر الأشياء بحسبانها أدلة دامغة على إمكان المعرفة، غير أن القضية القائلة «أنا موجود» هي أكثر من مجرد مثال يبرهن على إمكان المعرفة.

ومهما يكن من شيء فإن ثمة ملاحظات شتى يمكن بسْطها بغية توضيح الدور الذي تلعبه القضية القائلة «أنا موجود» في فلسفة أوغسطين.[1] فلنتأمل إذًا كيف صاغ أوغسطين برهان «الكوچيتو» في كتابه «مدينة الله»:

ف٤ «الواقع أننا نتعرف أيضًا في أنفسنا على صورة الله، ألا وهي صورة الثالوث المقدس، وإنْ لم تكن مساويه له في سمو المرتبة، لكنها تكاد تكون كذلك. ومع أن صورة الله في النفس لا تشاركه في صفة الأزلية لأنها وفي إختصار لم تتشكل من الجوهر الإلهي عينه، لكنها تبدو أقرب إليه في سلم الكائنات الطبيعية من سائر مخلوقاته الأخرى، برغم أنها تبقى دائمًا في حاجة إلى أن يُعاد تشكيلها وتهذيبها بغية أن تكون في محاكاتها لله أكثر قربًا منه. ذلك أننا موجودون، ونعرف حقيقة وجودنا، ونحب كوننا موجودين وعارفين بحقيقة وجودنا.

---

(٧) أنا مدين بهذا الرأي إلى الأستاذ تشارلز بريتن.

بناء على ذلك فإنه يتعذر علينا أن نُخدع، في هذه القضايا الثلاث التي قررتها، بأي مظهر يتزيًا بثوب الحقيقة. صحيحٌ أننا لا ندرك هذه الحقائق، كما نفعل مع الأشياء في العالم المادي بواسطة حواس البدن؛ إذ إننا نعرف الألوان برؤيتها، وندرك الأصوات بسماعها، ونميّز الروائح بشمّها، ونعرف الطعوم بتذوقها، ونحدد صلابة الأشياء بلمسها. ولكننا نمتلك أيضًا صورًا في النفس تشبه تلك المدركات الحسية إلى حد بعيد، وإنْ كانت غير مادية. إذ تعيش هذه الصور في أنفسنا، فنستعين بها على التفكير والتعقل، ونحتفظ بها في ذاكرتنا، بحيث تثير فينا الرغبة في المدركات الحسيّة عينها. وبصرف النظر عن مظاهر الخداع التي تنطوي عليها المخيلة، بما تملكه من تصورات واقعية وأخرى خيالية، فأنا لا أشك البتة في أنّي موجود، وأدرك حقيقة وجودي، وأحب كوني موجودًا وعارفًا بحقيقة وجودي.» (مدينة الله. الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس والعشرين)

و«ف٤» في الحق فقرة قد بلغت من الجرأة والطموح حدًا بعيدًا. فهي تعقد مقارنة بين الإنسان من جهة والثالوث الإلهي المقدس من جهة أخرى. والواقع أنها تقوم بدمج الفكرة الرئيسية التي يدور حولها «الكتاب الثامن» من رسالة أوغسطين الكبيرة «في الثالوث» في فكرة «الكتاب الخامس عشر» من الرسالة عينها. إذ يحاول أوغسطين في هذه الرسالة أن يشرح لنا كيف يمكن أن نتفهم حقيقة أن الله ثالوث في جوهر واحد تفهُّمًا صحيحًا اعتمادًا على إدراك ثالوث النفس، بما يشتمل عليه من ذاكرة وذهن وإرادة، بوصفه ثالوثًا في نفس واحدة. وتقوم فكرة أوغسطين على أن في النفس ثالوثًا يتألف من الذاكرة والذهن والإرادة، وهو بذلك يشبه إلى حد ما الثالوث الإلهي المقدس. ولذا لم يتردد أوغسطين البتة في القول بأن الذاكرة ليست مجرد جزء من النفس أو ملَكة من ملَكاتها؛ ونفس الشيء ينطبق على الذهن والإرادة. بل إن الذاكرة هي النفس وإن لم تستغرقها. فالذاكرة عند أوغسطين هي النفس متى تذكرت معقولاتها، والذهن هو النفس متى استوعب مدركاته، والإرادة هي النفس متى اختارت مراداتها بحيث تخرجها من القوة إلى الفعل.

وفي «ف٤» يعتقد أوغسطين بأنه وجد وجهًا آخر من وجوه الشبه والالتقاء الذي يؤذن بتوضيح حقيقة الثالوث الإلهي المقدس، لكنه يتعلق هذه المرة بثالوث الحقائق

القائلة: «أنا موجود»، و«أعرف حقيقة وجودي»، و«أحب كوني موجودًا وعارفًا بحقيقة وجودي». صحيحٌ أن كل حقيقة من هذه الحقائق الثلاث تتميز من الأخرى، إلا أنه من المحال أن تنفصل أي حقيقة منها عن الحقيقتين الأخريين.

حقًّا إنها طريقة غريبة في دعوتنا إلى تأمل «عالم الباطن» القائم في أنفسنا، إذ إنها لا تقف عند تقرير الحقائق الثلاث «أنا موجود» و«أعرف حقيقة وجودي» و«أحب كوني موجودًا وعارفًا بحقيقة وجودي» فحسب، بل إنها تدعونا أيضًا إلى تأمل تيار الحقائق الأخرى الذي ينشأ عن هذه الحقائق. فعالم «الباطن» هذا يمكن أن ندركه، كما يعتقد أوغسطين، إدراكًا مباشرًا. ذلك لأنه عالمٌ يمتلك كل إنسان فرد القدرة على الاتصال به والنفاذ إليه، وهي القدرة التي يسميها بعض الفلاسفة مؤخرًا «المدخل بامتياز». فضلًا عن أنه مختلف عن عالم الظاهر تمام الاختلاف ما دام الأخير يظهر لنا بواسطة الحواس بوصفه معيبًا وناقصًا. ولذا يعتقد أوغسطين أن القضية القائلة «أنا موجود» تُعد بمثابة المبدأ الأول الذي يمكن أن نعول عليه في معرفة حقائق عالم الباطن الأخرى.

وإذا عدنا إلى كتاب «مدينة الله»، وجدنا أوغسطين يضيف من حيث انتهت الفقرة «ف١» قائلًا:

ف٥ «ويقتضي ذلك أيضًا استحالة أن أكون مخطئًا في القول بأنّي أعرف أنني أعرف، وما دمت أعرف أنني موجود، فأنا أعرف أنني أعرف. ولا ريب في أنني حينما أحب هاتين الحقيقتين، فإنّي أضيف لهما حبي هذا بوصفه حقيقة ثالثة ذات قيمة مغايرة لهما. هذا علاوة على أنه يتعذر عليّ أيضًا أن أكون مخطئًا في قولي: أنا أحب، مادمت لا أخطئ في معرفة الأشياء التي أحبها. وحتى لو كانت هذه الأشياء محض أوهام، فإن قولي بأنني أحب هذه الأوهام سيظل قولًا صادقا». [مدينة الله. الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس والعشرين]

وهنا ينبغي أن نتحرّز في مناقشة هذا المبدأ الذي يعتقد أوغسطين بأن في مقدوره الاعتماد عليه كي يولّد الحقائق التي يمكن معرفتها عن عالمه الباطن. ذلك لأن أوغسطين يلجأ، فيما يظهر، إلى استعمال ما بات يعرف اليوم بمبدأ «أعرف أنني أعرف» والذي يقول: «إذا كان أ يعرف أن ط، فإن أ يعرف/ أو تعرف أن ط».

يدّعي «يَاكُو هينتِكا»(*) في كتابه الرائد في دراسات المنطق الإبستمولوجي «المعرفة والاعتقاد» (صدر في سنة ١٩٦٢ عن مطبعة جامعة «كورنيل» الأمريكية) أن القضية «أ يعرف أن أ يعرف أن ط» تعد قضية «متكافئة افتراضيًا» مع القضية القائلة بأن «أ يعرف أن ط». ودليله على ذلك أنه يتعذر القول «إنّي أعرف أن هذه القاعة هي قاعة هارتر، ولكنني لا أعرف أنني أعرف ذلك» دون أن ينطوي قولي هذا على مغالطة شنيعة.

وإنّي متفق مع ما يطرحه «هينتكا» عند هذا الحد. فمن المغالطة القول بأنّي «أعرف أن هذه القاعة هي قاعة هارتر، بيد أنّي لا أعرف أنني أعرف ذلك». فضلًا عن أنه يتعذر القول، وكما أشار «جورج إدوارد مور» منذ فترة ليست بالقريبة، بأن «هذه هي قاعة هارتر، بيد أنني لا أعتقد أنها قاعة هارتر» دون أن ينطوي ذلك على مغالطة شنيعة. على أنّا لا نرمي إلى القول بأن القضية القائلة «أعتقد أن هذه القاعة هي قاعة هارتر» هي متكافئة افتراضيًا مع القضية القائلة «هذه هي قاعة هارتر». ولا نريد أيضًا القول بأن القضية القائلة «هذه هي قاعة هاتر» تقتضي ضرورةَ القول بأنّي «أعتقد أن هذه القاعة هي قاعة هارتر»، بل إننا نقصد إلى التسليم بأن قول شخص ما بأن «هذه هي قاعة هارتر» يقتضي، في السياق الحواري الطبيعي، اعتقاده بأن هذه القاعة هي قاعة هارتر.

أعتقد أنه يجدر بنا أن نتحرّز عندما نفترض أن القضية القائلة «أعرف أنني موجود» تتكافأ افتراضيًا مع القضية القائلة «أعرف أنّي أعرف أنني موجود». فليس من شك في أن التسليم بالقضية الأولى يقتضي، بطبيعة الحال، التسليم بالقضية الثانية. لكن هَبْ أنني في ظروف غير طبيعية تجعلني غير متيقن مما يتطلبه اعتقادي من شروط حتى يصير معرفة صادقة. حينئذٍ قد يكون في مقدوري الرد على هذا الافتراض قائلًا: «حسنًا! مهما يكن من أمر شروط المعرفة، فأنا على يقين من صدق القضية القائلة: أنا أعرف أنني موجود. لكن ما دام أنني لم أصل بعد إلى تحليل واضح ومتميز للمعرفة، فإن الأمانة تقتضي ألا أصرح بدعوتي القائلة: أنا أعرف أنّي أعرف أنني موجود».

(*) فيلسوف فنلندي معاصر، ولد في سنة ١٩٢٩ وتلقى تعليمه بهلسنكي. عمل «ياكُو هينتِكا» مدرسًا للمنطق والإبستمولوجيا في جامعات هيلسنكي وبوسطن، وله العديد من المؤلفات والأبحاث في قضايا المنطق الرياضي والصوري ونظرية اللغة، فضلًا عن دراساته في الإبستمولوجيا وفلسفة العلم وشروحه لأرسطوطاليس وكنط وفتجنشتين. أسس هينتكا ما بات يعرف بمبحث «المنطق الإبستمولوجي الصوري». ويتمشى مذهبه في الإبستمولوجيا مع التقاليد الأنجلوساكسونية في الفلسفة التحليلية، والتي بلغت ذروتها على يد برتراند رسل وجوتليب فريجه.

والحق أن النقلة من الادعاء القائل «أنا أعرف أنني موجود» إلى الادعاء القائل «أنا أعرف أنِّي أعرف أنني موجود» بمقتضى أن هاتين القضيتين متكافئتان افتراضيًا، لم تكن لتلقى قبولًا من أوغسطين نفسه. ولا غرو فمشروع أوغسطين كان يرمي أصلًا إلى توليد الحقائق التي يستطيع المرء أن يدّعي معرفتها فيما يتعلق بعالمه «الباطن» دون الخوف من اعتراضات الشكّاك. وإذا كانت ادعاءات المعرفة الأكثر تعقيدًا تتكافأ مع مبدأ المعرفة الأوّلي، فإن من شأن توليد الحقائق أن يصبح مجرد تكثير وهمي، أو بالأحرى «تكثير افتراضي»، لمعرفة الإنسان بعالمه الباطن.

وعلى هذا نرى أن فكرة أوغسطين ينبغي ألا تُفسَّر بوصفها مجرد دعوة إلى تكثير أو تكرار ادعاء المعرفة (أعرف أنِّي أعرف...) تكرارًا يتكافأ، وإنْ كان على نحو افتراضي، مع الادعاء الأوَّلي بأنني أعرف كذا، وإنما ترمي فكرته أصلًا إلى القول بأن معرفة شخص ما بأنه يعرف أنه موجود هي أمر يبدو متمشّيًا مع حالته بحيث يتعذر الشك فيها. مع ذلك فإن السبب الذي من أجله ذهب أوغسطين إلى القول بهذا الادعاء يظل في اعتقادي مسألة غامضة.

لنفحص الآن فقرة الكوچيتو كما أوردها أوغسطين في رسالته «في الثالوث». وأول ما يستلفت أنظارنا هو أن هذه الفقرة تشبه «ف١» و«ف٥» إلى حد بعيد، لكنها تتميز عنهما أيضًا بمزية مختلفة. إذ يعتمد فيها أوغسطين على القضية «أنا أحيا» عوضًا عن القضية «أنا موجود». ومن أجل أن تؤدي القضية القائلة «أنا أحيا» دورًا رئيسيًا بوصفها عنصرًا من عناصر معرفة عالم الباطن، حري بنا ألا نفهم مفردات «حياة» و«أحيا» ومشتقاتها في معناها البيولوچي، بل ينبغي أن نفهم مغزاها على النحو الذي نفهمه في السؤال القائل: هل توجد حياة بعد الموت؟ ذلك أن هذا السؤال إذا فُهم على نحو طبيعي، فإن الجواب عليه بالإيجاب قد يتطلب دليلًا من كائن واعٍ خاض تجربة الموت وعرف ماهية ما بعد الموت؛ وهو الأمر الذي يتعذر تحقيقه على أيه قاعدة بيولوچية بطبيعة الحال.

وهاكم نص فقرة الكوچيتو التي أوردها أوغسطين في رسالته «في الثالوث»:

ف٦ «إنها المعرفة الباطنة التي على أساس منها نستطيع أن نعرف أننا نحيا بحيث لا يكون في مقدور الشكّاك من أتباع الأكاديمية الأعتراض عليها بالقول: قد تكون نائمًا، ولا تدرك ذلك، فتصوِّر لك أحلامُك الوهم بوصفه حقيقة. ولا غرابة فمنْ

ذا الذي ينكر أن الأشياء كما تتراءى لنا في أحلامنا تشبه كثيرًا الأشياء كما تبدو لنا في يقظتنا؟ غير أن المرء الواثق بمعرفة أنه يحيا لا يقول أنا أعرف أنني يقظان وإنما يقول أنا أعرف أنني أحيا، سواء أكان نائمًا أم في يقظته. فمن المحال أن يُخدع المرء ولو في أحلامه بشأن معرفته بأنه يحيا، ذلك لأن النوم ورؤية الأحلام دليل على حياة هذا المرء... ولنضع ألف وهم من الأوهام البصرية أمام مَنْ يقول: أنا أعرف أنني أحيا؛ فإنه لن يلقي بالًا لهذه الأوهام، ما دام وقوعه في الضلال دليلًا على كونه حيًا». (١٥: ١٢. ٢١)

وتعقب هذه الفقرة مباشرةً، كما هو الحال في «ف١»، فقرة أخرى يسعى فيها أوغسطين إلى تكثير عناصر معرفة عالم الباطن الأخرى التي يرى أيضًا أنها بنجوة من اعتراضات الشكّاك:

ف٧ «ولو أن هذه الأشياء ترتبط بمعرفة الإنسان فحسب، لكانت قليلة العدد؛ اللهم إلا إذا قمنا بتكثيرها بحيث لا تصبح قليلة العدد وإنما سيصل عددها إلى رقم لامتناهٍ. ذلك لأنه حينما يقول المرء: أنا أعرف أنني أحيا، فإن قوله هذا يقتضي أنه يعرف شيئًا واحدًا؛ في حين يقتضي قوله: أنا أعرف أنّي أعرف أنني أحيا، أنه يعرف شيئين؛ وبالتالي فإن معرفته بشيئين تقتضي قيام معرفة ثالثة ورابعة وخامسة وهَلُمَّ جَرًّا، ما دام يستطيع أن يفعل ذلك. وبما أن المرء لا يستطيع أن يتصور عددًا لامتناهيًا من خلال إضافة شيء ما إلى شيء آخر، أو أن يفصح عن شيء ما بصورة لامتناهية، فإنه لا يتردد في إدراك حقيقة هذا الشيء زاعمًا أنه حقيقي ولا متناهٍ معًا في آن واحد لأنه لا يستطيع أن يدرك عدده المتناهي أو أن يفصح عنه». (١٥: ١٢. ٢١)

يستمر أوغسطين بعد «ف٧» في بسط ادعاءات أخرى مماثلة كان من بينها هذا الادعاء القائل: أنا أريد أن أكون سعيدًا. إذ يؤكد أوغسطين أن هذا الادعاء يُعَدُّ من الحقائق التي يتعذر على المرء أن يُخدع بشأنها. ثم يضيف قائلًا: «وما دمت أعرف أنني أريد أن أكون سعيدًا، فأنا أعرف أنّي أعرف أنني أريد أن أكون سعيدًا، وهَلُمَّ جَرًّا».

والحق أن اعتقاد أوغسطين بأن تكثير ادعاءات المعرفة (أنا أعرف أنّي أعرف أنّي أعرف...إلخ) يعد وسيلةً ناجعة في الرد على اعتراضات الشكاك من الأكاديميين، لا

يزال أمرًا غامضًا بالنسبة لي. ذلك أن ثمة ثلاث عقبات كأداء على الأقل تعترض سبيل دعوته إلى تكثير ادعاءات المعرفة وفقًا لمبدأ «أعرف أنّي أعرف».

وقد سبق لي أن أشرت إلى العقبة الأولى ومفادها أنه إذا أصبح المبدأ القائل «أعرف أنّي أعرف» ذاته مسوَّغًا بحجة أن القضية القائلة «أعرف أني أعرف أن ط» تتكافأ افتراضيًا مع القضية القائلة «أنا أعرف أن ط»، فإن تكثير ادعاءات المعرفة قد يصبح مجرد وهم ما دام كل ادعاء من هذه الادعاءات يتكافأ افتراضيًا مع الادعاء السابق له.

أما العقبة الثانية فتظهر جليًا متى صوغنا مبدأ «أعرف أنّي أعرف» في ضمير الغائب؛ إذ يؤدي ذلك إلى القول، مثلًا، بأن سلمى قد تعرف أن ط، ولكنها لا تعرف أن سلمى تعرف أن ط، لأنها لا تعرف أنها سلمى. في حين أن هذه العقبة تختفي إذا طبقنا مبدأ «أعرف أنّي أعرف» على ضمير المتكلم، طالما أنه يتعذر عليّ أن أخطئ في معرفة أنني هو أنا نفسي.

وأما العقبة الثالثة، التي سبق لي أن أشرت إليها أيضًا، فهي العقبة التي ربما تُعدّ أكثر العقبات الثلاث صعوبةً وتعقيدًا. فلنفترض أنّي أعرف أنني موجود بالفعل، بيد أن الأمر قد التبس عليّ بعد أن عجز الفلاسفة أنفسهم عن الاتفاق على تحديد شروط معرفة شيء ما. حينئذٍ يظهر لي أنني لا أستطيع أن أعرف أنّي أعرف أنني موجود ما لم أعرف أولًا الشروط الكافية لمعرفة أي شيء على الإطلاق. ولكن إذا كنت أعرف شيئًا ما بالفعل، فلا ريب في أن هذا الشيء الذي أعرفه تمام المعرفة هو أنني موجود. ومع ذلك فإنني أخشى أنه من أجل أن أعرف أنّي أعرف أنني موجود، لا بد أن أعرف أصلًا طبيعة الشروط الكافية والضرورية للمعرفة بوجه عام. وهذا هو ما لا أعرفه تمام المعرفة.

غير أن أوغسطين لا يقف عند أيٍّ من مخاوفي تلك. بل إنه على الضد من ذلك يبدو واثقًا من سلامة موقفه الداعي إلى تكثير ادعاءات المعرفة التي تتعلق بحقائق عالم الباطن دون الخوف من الوقوع في مرمى هجمات الشكّاك. والحق أن السبب الذي من أجله عُني أوغسطين بهذه الدعوة هو أنها تمكّنه من أن يجعل المعرفة الباطنة أساسًا للمعرفة، إلى جانب المعارف الأخرى التي تقوم على الحواس وشهادة العيان. ولذا يعقد أوغسطين، بعد مناقشته المطولة للقضيتين القائلتين «أعرف أنّي أحيا» و«أعرف أنّي أريد أن أكون سعيدًا» ومكرّراتها التي لا تحصى، مقارنةً بين ادعاءات المعرفة المكرّرة

التي تتعلق بعالم الباطن وادعاءات المعرفة الأخرى الأكثر ذيوعًا، وقد وردت هذه المقارنة في إحدى فقرات رسالته «في الثالوث»، فكتب يقول:

ف٨ «حاشا لنا أن نشك في حقيقة هذه الأشياء التي أدركناها بحواس البدن. فبواسطة الحواس خبرنا السماوات والأرض، وعرفنا ما فيهما من أشياء ما كان لنا أن ندركها لولا فضل الله خالق كل شيء.

وحاشا لنا أيضًا أن ننكر ما عرفناه من شهادات العيان؛ فلولاها لما عرفنا البتة بوجود المحيطات أو القارَّات أو المدن التي ذاعت شهرتها؛ وما عرفنا آثار الأسلاف وأعمالهم من كتب التاريخ؛ وما عرفنا الأخبار التي ترد إلينا من كل مكان ونسلّم بها وفقًا للبيِّنة والبرهان؛ وأخيرًا ما عرفنا مسقط رءوسنا ولا حقيقة أنسابنا؛ ذلك أننا نسلم بهذه الأشياء كلها عن طريق شهادات العيان. وليس أدعى إلى السخف من أن ننكر هذه الأشياء. وعلى هذا ينبغي أن نعترف بما تدركه حواس البدن من حقائق، وأن نسلم أيضًا بما تمثله مدركات الآخرين من حقائق تشكل في نهاية المطاف جملة معارفنا». (١٥: ١٢. ٢١)

واضحٌ أن «ف٨» تقدم لنا قائمة مألوفة من الأشياء التي ندركها بأنفسنا جميعًا. لكن في سياق مناقشة وجوه الشبه بين برهنته وكوجيتو ديكارت، فإن «ف٨» تنطوي على شيء جدير بأعلى انتباه. إذ إنها تبين أن أوغسطين لم يكن يطمح إلى أن يؤسس جملة معارفه تأسيسًا عقليًا على المبدأ القائل «أنا موجود» (أو بالأحرى أعرف أنِّي موجود)، أو على القضية القائلة «أنا أحيا» (أو أعرف أنِّي أحيا). وإنما كان يستعمل القضية القائلة «أنا أعرف أنِّي أحيا» وما تقتضيه من ادعاءات مكررة بإمكان المعرفة، فضلًا عن القضية القائلة «أنا أعرف أنِّي أريد أن أكون سعيدًا» وما تتضمنه من حقائق متكثِّرة كي يلفت الأنظار إلى عالم المعرفة الباطنة الذي يستطيع كل واحد منّا أن يخبره. حقًّا إنه العالم الذي يعد، في رأي أوغسطين، بمنجاة من هجمات الشكاك الأكاديميين. لكنه لم يدَّع البتة أن عالم الباطن هذا هو الأساس الذي تقوم عليه كل معارفنا. ولا غرو فالحقائق التي نعرفها بواسطة الحواس عن السماء والأرض وكذلك الحقائق التي نعرفها بواسطة شهادات الآخرين عن تاريخ الإنسانية وسيرة أسلافنا لا يمكن أن نشكك فيها بأي حال من الأحوال ولا أن نبحث لها عن أساس فلسفي من داخل معرفتنا الباطنية.

حقًا إذا نظرنا في محاورة أوغسطين «في حرية الإرادة» وجدنا أنها قد تؤذن بمشروع ديكارت الطموح الرامي إلى إعادة تأسيس جملة معارفنا على وثاقة ويقين مبدأ «الكوچيتو». لكن إذا صح كما يُقال أن لدى أوغسطين مشروعًا يدنو في طموحه من مشروع ديكارت، فمن المؤكد أنه تخلّى عنه تمامًا في مؤلفاته الأخيرة.

الفصل السادس

ثُنَائِيَّة النَفْس والبَدَنْ

من المستطاع أن نقف في «الكتاب العاشر» من رسالة أوغسطين الشهيرة «في الثالوث» على برهانين متميزين يثبتان ثنائية النفس والبدن. صحيحٌ أن أوغسطين يسوّي، فيما يظهر، بين هذين البرهانين معتقدًا أنهما معًا يعرضان لنفس الدليل القاطع على لامادية النفس. لكن يبدو لنا أن هذين البرهانين متميّزان تمام التميّز. فضلًا عن أن كل برهان منهما يختلف الاختلاف كله عما يمكن العثور عليه في مذهب ديكارت من فصل حاسم بين النفس والبدن. وكلاهما يختلف أيضًا عن الحجج التي قدمها أفلاطون لإثبات لاجسمانية الروح.

وهاكم نص البرهان الأول:

ف١ «إن هؤلاء [الفلاسفة] جميعًا يخفقون في ملاحظة أن النفس الناطقة [*mens*] تعرف ذاتها، حتى عندما تتحرى ذاتها،... وكم يكون من الصعب أن نسلّم بصحة ما قيل من آراء في النفس في حين أن جوهرها [أو ماهيتها *substantia*] لا يزال مجهولًا. ومهما يكن من أمر فإنه ما دامت النفس الناطقة تعرف ذاتها، فلا بد من أن تعرف جوهرها [أو ماهيتها]. وما دام أن النفس الناطقة واثقة بذاتها، مثل ما تدّعي الآراء المذكورة آنفًا. لكنها ليست واثقةً على الإطلاق بأنها هواء أو نار أو أي شيء مادي آخر. إذًا فالنفس الناطقة ليست شيئًا من بين هذه الأشياء الماديّة». (١٠:١٦.١٠)

ولكن ما الذي يشير إليه أوغسطين تحديدًا بقوله «إن النفس الناطقة واثقةٌ بذاتها [*certa de se*]، مثل ما تدّعي الآراء المذكورة آنفًا»؟ ربما يشير إلى فقرة من فقرات «القسم الثاني عشر» الواردة في «الفصل التاسع» من رسالته «في الثالوث»، والتي تبدأ

على هذا النحو:

ف٢ «على أنه حينما تسمع النفس الناطقة الأمر القائل: اعرف نفسك! فإنها لا تنفك تدرك ذاتها إدراكًا مباشرًا منذ اللحظة التي تدرك فيها معنى كلمة [نفسك]؛ والحق أنها لا تعرف ذاتها لشيء إلا لكونها هي نفسها حاضرةً أمام ذاتها. أمّا إذا لم تدرك ما قيل له، فلا ريب في أنها لن تمتثل أبدًا لهذا الأمر. وعلى هذا فإنها تُؤمر بأن تقوم بما لا تنفك تفعله منذ اللحظة التي تدرك فيها كنه الأمر عينه». (١٠: ٩. ١٢)

ثم يضيف أوغسطين بعد ذلك قائلًا:

ف٣ «لتكف [النفس الناطقة] عن إضافة أي شيء إلى ذلك الذي تعرفه بذاتها حينما تدرك أنه ينبغي عليها أن تعرف ذاتها. ذلك لأنها تعرف ذاتها بذاتها تمام المعرفة، وتدرك حين تناجي نفسها أو تستمع لمنْ يحدثها أنها توجد وتحيا وتفكر. صحيحٌ أنه قد يُعترض على ذلك بأن الجماد يوجد والحيوان يحيا؛ ومع ذلك فكلاهما لا يدرك. وعليه، فإن [النفس الناطقة] تدرك ذاتها وتعرف أنها توجد وتحيا بالطريقة عينها التي يوجد بها الذهن [*intellegentia*] ويحيا». (١٠: ١٠. ١٣)

وهنا يحق للقارئ أن يتساءل عما يقصده أوغسطين بالطريقة «التي يوجد بها الذهن ويحيا»؟ يظهر أن أوغسطين كان يقصد الطابع الخاص الذي تنشط به النفس الناطقة وتضطلع بوظائفها. وعلى هذا النحو فإن الطريقة التي يوجد بها الذهن ويحيا هي نفسها الطريقة التي يوجد بها الفكر الواعي ويحيا.

ليس شيء ألزم لفيلسوف مادّي، يستطرد أوغسطين، من أن يعتقد بأن الذهن ينشأ عن مبدأ مادي معيّن. غير أن اعتقادًا كهذا ليس في الحق إلا مجرد ظن يختلف الفلاسفة في حقيقته. وحتى لو افترضنا أن فيلسوفًا ماديًّا تحدثه نفسه بأنها هواء أو نار أو غير ذلك من العناصر المادية الأخرى، فإن ذلك سيكون شيئًا تظن نفسه على الأرجح أنه جوهرها، لكنها لم تستوثق منه بعد. ولهذا، يقول أوغسطين، «فإنه يحسن بنا أن نصرف النظر عما تظن النفس أنه جوهرها وأن نفكر فقط في ذلك الشيء الذي تدركه النفس [بذاتها] وتعرفه تمام المعرفة». وهكذا:

ف٤ «فلتكتف النفس بما تعرفه، والذي لم يشك فيه أولئكم الذين زعموا أن النفس هي هذا أو ذاك العنصر المادي. ذلك لأنهم أنفسهم لم يتفقوا على أن النفس هواء،

كما أشرت آنفًا، بل إن منهم مَنْ قال إنها نار أو دماغ أو غير ذلك من العناصر المادية الأخرى. ولكنهم على الرغم من هذا كله يتفقون جميعًا على أن النفس تفكر وتوجد وتحيا...» (١٠: ١٠. ١٣)

ثم لم يلبث أوغسطين أن قام بهذه النقلة المنهجية الدقيقة:

ف٥ «وما دمنا نعرض لطبيعة النفس الناطقة، فإنه حري بنا أن نصرف النظر عن جملة المدركات والمعارف التي تستقيها النفس من حواس البدن أو من أي مصدر آخر غير النفس ذاتها، وأن نتحرّز في فهم تلك المسألة التي أشرنا إليها آنفًا، ونعني اتفاق الفلاسفة جميعًا على أن النفس واثقة بذاتها، وتدرك ذاتها تمام الإدراك». (١٠: ١٠. ١٤)

ويستطرد أوغسطين قائلًا:

ف٦ «حقًّا إن الناس قد اختلفوا في تعيين ماهية النفس بوصفها مبعث الحياة ومصدر التذكر، ومنشأ الفكر والإرادة، وأصل الاعتقاد والمعرفة والحكم، فظنوا أنها هواء، أو نار، أو دماغ، أو دم، أو ذرات، فضلًا عمَنْ زعم بأنها مركبة من العناصر الأربعة المشهورة، ومنهم مَنْ قال بأنها العنصر الخامس ـ الذي لا أعرف كنهه ـ أو أنها ضرب من الائتلاف أو الامتزاج بين هذه العناصر جميعًا بحيث يصير في مقدور لحمنا أن يضطلع بهذه الوظائف. فحاول أحدهم إثبات هذا العنصر، بينما حاول الآخر إثبات ذاك ومع ذلك فمَنْ ذا الذي ينكر أن نفسه تحيا، وتتذكر، وتفكر، وتريد، وتعتقد، وتعرف، وتحكم؟»(*) (١٠: ١٠. ١٤)

ولعل في هذه القائمة من الوظائف العقلية التي تضطلع بها النفس الناطقة ما يكاد يعلن عن رأي أوغسطين في طبيعة النفس. ولهذا يمكن القول بأن:

[س] النفس الناطقة شيءٌ يحيا، ويتذكر، ويفكر، ويريد، ويعتقد، ويعرف، ويحكم.

(*) يعنينا أن ننوه هنا بأن أوغسطين يحرص على متابعة آراء السابقين ممن كانت لها مذاهب في طبيعة النفس، ولكن مما يلحظ في هذه المتابعة أن أوغسطين يكاد يلتزم بما أورده أرسطوطاليس في كتابه «في النفس»، وبالأخص «الفصل الثاني» من «الكتاب الأول» الذي يعرض فيه أرسطوطاليس لتاريخ مذاهب النفس. ولمزيد من التفاصيل راجع الترجمة العربية التي قام بها الدكتور «أحمد فؤاد الأهواني» لكتاب «النفس» وأعادت نشرها الهيئة المصرية العامة سنة ٢٠٠٩.

ويظهر أن أوغسطين يعوّل على هذه القائمة كي يثبت أن أية محاولة تقوم بها النفس بغية الشك في اضطلاعها بهذه الوظائف هي بحق محاولة متناقضة ذاتيًا.

الحال أن هذا كله يعود بنا إلى «ف١». وعليه فإنه بعد أن بيّنا ما يشير إليه أوغسطين بقوله إن النفس تعرف ذاتها، ووقفنا على مغزى دعوته بأن النفس «واثقة بذاتها، مثل ما تدّعي الآراء المذكورة آنفًا». وظهر لنا أن النفس تعرف أنها توجد وتحيا وتفكر. وتدرك أيضًا أن لها طبيعة جُبِلَت على الاضطلاع بجملة هذه الوظائف الواردة في القضية [س]. يحسن بنا الآن أن نعرض لبرهنة أوغسطين على أن النفس الناطقة ليست جسمًا أو أي شيء مادي:

(البرهان أ)

(١) إذا كان م يعرف يقينًا أن ن، فيلزم من ذلك أن م يعرف جوهر [أو ماهية] ن.

وعليه (٢) إذا كانت النفس الناطقة تعرف يقينًا أن ن، فيلزم أنها تعرف جوهر [أو ماهية] ن.

(٣) إذا كان م يعرف جوهر [أو ماهية] ن، وإذا كان ن هو هـ بوصف هـ جسمًا أو نوعًا من المادة، فيلزم من ذلك أن م واثق بأن ن هي هـ.

وعليه (٤) فإذا كانت النفس الناطقة تعرف جوهرها [أو ماهيتها]، وإذا قيل بأنها هواء أو نار أو جسم أو غير ذلك من العناصر المادية الأخرى، فلا بد أن تكون النفس الناطقة واثقة بأنها هواء أو نار أو جسم أو غير ذلك من العناصر المادية الأخرى.

لكن (٥) النفس الناطقة ليست واثقة بأنها هواء أو نار أو جسم أو غير ذلك من العناصر المادية الأخرى.

إذًا (٦) فالنفس الناطقة ليست شيئًا من هذه الأشياء المادية.

ولعل السبب الذي من أجله لم نثبت على رأي في ترجمة مصطلح «*substantia*» الوارد في «ف١» هو أن أوغسطين نفسه لا ينفك يشير منذ «الكتاب الخامس» من رسالته «في الثالوث» إلى أن اللغة اللاتينية لا تميّز قط بين الجوهر «*substantia*» والماهية «*essentia*» (٥ : ٩. ١٠). وعليه فإنه حري بنا أن نبقي على كلا المصطلحين بوصفهما

خيارين قائمين يمكن الأخذ بأيٍّ منهما.

يظهر جليًا أن أضعف ما في «البرهان أ» هو مقدمته الكبرى رقم (١). والحق أنه إذا ما ترجمنا مصطلح «*substantia*» في هذه المقدمة الكبرى بالجوهر، فسيؤدي هذا إلى القول بأن المرء لا يستطيع أن يعرف شيئًا على الإطلاق ما لم يكن في مقدوره على الأقل تعيين جوهر هذا الشيء. ومن ثم فإن من شأن تطبيق ما جاء في المقدمة الصغرى (٢) على النفس الناطقة أن يؤدي إلى القول بأن النفس لكي تعرف ذاتها حقًّا يجب أن تدرك ذاتها بوصفها كذلك. بيد أن تفسيرًا كهذا قد لا يبدو منسجمًا مع (٤). ولا غرو فما هو السبب الذي من أجله ينبغي علينا الاعتقاد، إنْ صح ذلك أصلًا، بأن النفس الناطقة التي تعرف ذاتها سوف تعرف ضرورةً الجوهر المادي الذي نشأت عنه؟

لعل من الإنصاف هنا أن نشير إلى أن أوغسطين قد توقّع مثل هذا الاعتراض عندما صرّح في الفقرة التي أعقبت «ف١» مباشرةً بأن الفيلسوف المادي سوف ينظر إلى الوظائف العقليّة التي تضطلع بها النفس الناطقة بوصفها كيفيات - أو كما نسمّيها اليوم خصائص - لجوهر مادي. لكنه أبدًا لم يحاول أن يبرهن في هذه الفقرة على صحة دعوته القائلة بأنه ما دامت النفس الناطقة تعرف ذاتها وواثقة بذاتها، وإذا قيل بأنها مجرد كيفيات أو خصائص لجوهر معيّن، فيلزم أن تكون النفس واثقة بجوهرها الذي تنشأ عنه بوصفها كيفيات أو خصائص له.

ما دامت ترجمة مصطلح «*substantia*» بالجوهر لم تؤذن ببرهان دامغ، فإنه ربما يحسن بنا أن نأخذ بالخيار الثاني ونترجم هذا المصطلح بالماهية. حقًا أن البرهان يبدو أكثر إقناعًا حينما يدّعي أن من شأن النفس الناطقة التي تعرف ماهيتها أن تكون أيضًا واثقة بأنها هواء أو نار أو غير ذلك من العناصر المادية الأخرى. لكن على الرغم من كونه أكثر إقناعًا من سلفه فإنه لم يصل بعد إلى الإقناع المنشود. فقد تكون النفس - كما زعم بعض الفلاسفة - مجرد فعّالية بحيث يكون من شأنها أن تحل في أي عنصر من بين هذه العناصر المادية المختلفة. وتمشّيًا مع زعمهم هذا، فإنه من الممكن جد الإمكان أن تحل النفس في الدماغ، ولكنها قد تحل أيضًا في قرص الحاسوب الصلب أو في أي عنصر من العناصر المادية الأخرى. وإذا كان ذلك كذلك، فإن النفس قد تعرف ماهيتها من دون أن تعرف طبيعة المادة التي تحل فيها.

ومهما يكن من أمر ترجمة مصطلح «*substantia*» بالماهية، فإن مقدمة «البرهان أ» الكبرى تبدو أيضًا غير قابلة للتصديق. فلماذا ينبغي علينا أن نسلّم بأن المرء الذي يعرف ن سيعرف بالضرورة ماهية ن؟ ولنكتف بمثال أرسطوطاليس المشهور الذي أورده في كتاب «التحليلات الثانية» [فقرة ب٨] مقررًا أنه في مقدور المرء أن يعرف أن الرعد صوتٌ يدوّي في السحاب دون أن يعرف ماهية الرعد. ولا شك في أن المرء قد يكون في حاجة، كما ارتأى أرسطوطاليس نفسه في هذه الفقرة، إلى التعريفات الاسمية، كتعريف الرعد بأنه «صوتٌ يدوّي في السحاب»، حتى يقف على حقيقة الشيء الذي يسعى إلى تعيين ماهيته.

ربما يبدو بعد الذي تقدم أن مقدمة «البرهان أ» الكبرى، بصرف النظر عن الطريقة التي نفهم بها مصطلح «*substantia*»، لا تزال تقبل الشك والإنكار. ومن ثم فإن الخلاصة التي أستخلصها من هذا كله هي أن «البرهان أ» يعد برهانًا معيبًا لا ينتهي إلى الإقناع المنشود.

ثمة برهان آخر على ثنائية النفس والبدن. وهو البرهان الذي بسطه أوغسطين في الفقرة التي وردت بعد «ف٦» وفيها يقول:

<u>ف٧</u> «ذلك أن [النفس الناطقة] مثل ما تفكر [*cogitat*] في النار، تفكر أيضًا في الهواء أو في أي عنصر من العناصر المادية الأخرى. ولكنها لا تستطيع بأي حال من الأحوال أن تفكر في هذا الشيء الذي هو ماهيتها على نحو ما تفكر فيما عداه. فالنفس الناطقة لا تفكر في هذه الأشياء ـ كالنار أو الهواء، أو هذا العنصر المادي أو ذاك، أو هذا الجزء من الجسم أو ذاك الضرب من الائتلاف أو الانسجام القائم في البدن ـ إلا بواسطة تصور ذهني متخيل [*per phantasiam imaginariam*]؛ على أن النفس ليست مركبة من جميع هذه العناصر، كما زعم بعض الفلاسفة، وإنما قد تكون عنصرًا واحدًا منها. وإذا كانت النفس عنصرًا واحدًا من بين هذه العناصر، فيلزم أن تفكر في هذا العنصر على نحو مغاير لطريقة تفكيرها في العناصر الأخرى. وأعني أنها لا تفكر فيه بواسطة تصور مختلق [*per imaginable figmentum*]، كما هو الحال عندما تستحضر النفس صور المدركات الحسية التي أدركتها بواسطة حواس البدن، بل إنها تفكر فيه تفكيرًا مباشرًا بمقتضى حضوره الواقعي والأصيل

ـ ذلك لأنه ليس ثمة شيء أكثر حضورًا أمام النفس من النفس ذاتها ـ على نحو ما تدرك بذاتها أنها تحيا، وتتذكر، وتفكر، وتريد. والحق أن النفس إذا لم تضف شيئًا من هذه [العناصر الأخرى] إلى ذاتها، بحيث تدرك ذاتها بوصفها كذلك، فإن هذا الشيء الذي يَبْقى لها من ذاتها، كيفما اتَّفق، هو وحده ما يجدر بها أن تدركه بوصفه ذاتها». (١٠: ١٠. ١٦)

ولعل في هذا البرهان الذي تعرض له «ف٧» ما يبرز في وضوح رأي أوغسطين في مسألة كيف تستحضر أنفسنا مدركاتها من الأشياء. وبرغم أن أوغسطين لم يشر قط إلى أنه في مقدورنا التفكير في الشيء الذي ندركه بواسطة الحواس، فإن هذه الفقرة توحي ولا شك بإمكان اضطلاعنا بهذا الأمر. ولا أدل على هذا مما نلحظ في الكتاب «الحادي عشر» من نفس الرسالة، إذ يبيّن أوغسطين في وضوح كيف يُتهيَّؤ «للنفس اليَقْظَى أن تقوم بتثبيت حاسة البصر على الشيء المرئي بحيث تدركهما معًا (١١: ٢. ٢). وسيرًا على هذا، فإنه بمقدوري أن أنظر مثلًا إلى شجرة أو جبل أو بحر، وأن أفكر فيما أراه بينما أراه. ومن المستطاع أيضًا أن أستمع إلى مقطوعة موسيقية وأن أفكر فيها بينما أستمع إليها.

وهنا لنفترض أنني قررت أن أفكر في شجرة رأيتها أو لحن استمعت إليه صباح هذا اليوم بينما لم يعد أيٌّ منهما حاضرًا أمام حواسي. في هذه الحالة سيكون في مقدوري، تبعًا لاقتراح أوغسطين، أن أفكر في الشجرة أو اللحن الموسيقي عن طريق استحضار صورتها الذهنية الموجودة لدي في الذاكرة.

ولكن ماذا لو افترضت الآن أن شخصًا ما يصف لي شجرة لم أرها أو مقطوعة موسيقية لم أسمعها من قبل. في مثل هذه الحالة يرى أوغسطين أنه سيكون في مقدوري تشكيل صورة ذهنية لما يُوصف لي من أشياء وقد أتمكّن على هذا النحو من التفكير في هذا الشيء الذي لم أره أو أسمعه من قبل. لنتابع إذًا هذه الفقرة:

ف٨ «إن السبب الوحيد الذي يجعلني قادرًا على إدراك ما قاله لي هذا الشخص هو أنني أتذكر، بوجه عام، هذه الأشياء والموجودات المفردة التي يصوّرها لي. وليس هذا بغريب فحينما يصف لي شخص ما جبلًا اقتلعت منه غاباته ثم صار مكسوًّا بأشجار الزيتون، فهو لا يصف ذلك إلا لشخص يتذكر صور الجبال والغابات

وأشجار الزيتون؛ ولو لم أكن قادرًا فعلًا على استحضار تلك الصور من الذاكرة لما عرفت قط ما كان يصفه لي... والحق أن كل ما يدركه المرء من أشياء مادية، سواء أكان نتاجًا لصورة يشكّلها هو بذاته أم لوصف يقرأه أو يسمعه من شخص يعرض لما حدث في الماضي أو يتكهن بما سيحدث مستقبلًا، يُعزى الفضل فيه إلى الذاكرة التي متى عاد إليها عثر فيها على أنموذج ومعيار لكل الأشكال التي يلاحظها في أفكاره.» (١١: ٨، ١٤)

الحق أن أوغسطين ما كان لينكر أن هناك حدودًا لما يستطيع المرء أن يتصوره على نحو سليم. ذلك لأنه لا بد من أن تشتمل ذاكرة المرء على العناصر الملائمة التي تمكّنه أن يشكّل صورة ذهنية سليمة عن الشيء المراد تصوّره. ولكن ما دام المرء يقدر على استحضار المدركات التي خبرها بواسطة حواسه على نحو سليم، فإن نفسه الناطقة تستطيع ولا شك أن تشكّل صورًا ذهنية لموجودات أو أشياء لم يرها أو يسمعها من قبل.

وعلى هذا، فإنه لا يُسوَّغ لي، تمشّيًا مع رأي أوغسطين، أن أشرع مثلًا في استحضار النار أمام النفس ما لم تكن لدي صورة ذهنية مبعثها مشاهدة النار أو رؤية صورة لها. والشيء عينه ينطبق أيضًا على التفكير في الهواء، إذ تحتاج النفس إلى صورة ذهنية، والتي ربما تكون، هذه المرة، صورةً لإحساس المرء بمرور نسمات الهواء على بشرته، أو لصوت الهواء المتسرب من منطاد. وعلى كل حال يعتقد أوغسطين أننا في حاجة إلى تمثُّل ذهني حتى نستطيع أصلًا أن نفكر في الأشياء المادية أو الجسمانية.

لا شك في أن أوغسطين عندما يقول في «ف٧» إن النفس تدرك ذاتها بمعزل عن أي تصور ذهني متخيل، فإنه يريد بذلك أن النفس لا تحتاج البتة إلى أي تصور ذهني حتى تدرك ذاتها. وهذه نتيجة تعتمد في رأي أوغسطين على الحقيقة القائلة بأنه ليس ثمة شيء أكثر حضورًا أمام النفس من النفس ذاتها. وعليه فإن النفس تتميز بقدرتها الخاصة على استحضار ذاتها دون واسطة من أي تصور ذهني.

هنا أمر يحسن أن أشير إليه، وهو أن الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين قد انقسموا إزاء مسألة ما إذا كان الإنسان يحتاج فعلًا إلى تصورات ذهنية كي يفكر في الأشياء المادية في حال غيابها عن الحواس. وأن كثيرًا من الفلاسفة قد ذهبوا، متأثرين بآراء فتجنشتين

وغيره ممن سار على نهجه، إلى القول بعَرَضيَّة الدور الذي تلعبه التصورات الذهنية في امتلاك أفكار عن الأشياء المادية. وفوق هذا فإن هناك من الناس منْ يقول بصدق إن في وسعه التفكير في أشياء كالجبال والمنازل والناس بمعزل عن أية تصورات ذهنية. ولكن حتى لو قال آخرون غيرهم إنهم عاجزون عن تحقيق ذلك، فمن الواضح تمامًا أننا لسنا في حاجة إلى معرفة ما إذا كان لدى محدثنا تصور ذهني للجَدَّة حتى نطمئن إلى أنه لدينا الصورة الذهنية عينها التي نفكر فيها عندما نتحدث معًا عن الجدة ونفكر فيها.

ومهما يكن من أمر فإن الرأي القائل بعرضيَّة دور التصورات الذهنية في امتلاك أفكار عن الموجودات والجواهر الماديَّة، حينما لا تكون حاضرة أمام الحواس، يؤذن برفض الدعوى القائلة بجوهريتها؛ وهي الدعوى التي حرص الفلاسفة القدماء على متابعتها بوصفها تقليدًا فلسفيًا راسخًا. ولكن هل يؤدي رفض هذه الدعوى بالضرورة إلى تفنيد برهان أوغسطين على لامادية النفس؟ كلا، لا أعتقد ذلك. ذلك لأن الدور الذي تضطلع به الصور الذهنية في مذهب أوغسطين بحيث تسمح لنا بالتفكير في الأشياء المادية على الرغم من عدم مثولها أمام الحواس، هو نفسه الدور الذي تضطلع به التمثُّلات الذهنية بوجه عام. علاوة على أن الصورة الذهنية ليست في الحق إلا ضربًا من ضروب التمثُّلات الذهنية الأخرى. وما أغنانا عن أن نضيف أن وصف الشيء هو أيضًا ضرب من ضروب التمثُّلات الذهنية. وعلى كل حال يتضح من تأمل أوغسطين أننا لا نستطيع أن ندرك شيئًا ماديًّا على الإطلاق بدون أن يكون لدينا تمثل ذهني عن الشيء المراد إدراكه. وهو الأمر الذي يمكن أن نصوغه في هذه القضية:

[ص] لا تستطيع النفس الناطقة أن تفكر في أي شيء مادي أو جوهر جسماني إلا بواسطة تمثل ذهني لهذا الشيء أو الجوهر موضوع الفكر.

وهاكم مرة ثانية الجزء الحاسم من «ف٧»:

ف٧* «ولكن إذا كانت النفس عنصرًا واحدًا من بين هذه العناصر [ويعني أوغسطين عنصرًا من بين العناصر المادية التي زعم بعض الفلاسفة أنها جوهر أو ماهية النفس، كالنار أو الهواء أو ما شاكل ذلك] فيلزم أن تفكر في هذا العنصر على نحو مغاير لطريقة تفكيرها في العناصر الأخرى. وأعني أنها لا تفكر فيه بواسطة تصور مختلق،... وإنما تفكر فيه تفكيرًا مباشرًا بمقتضى حضوره الواقعي والأصيل ـ ذلك

لأنه ليس ثمة شيء أكثر حضورًا أمام النفس من النفس ذاتها ـ على نحو ما تدرك بذاتها أنها تحيا، وتتذكر، وتفكر، وتريد».

ولكن ما الذي يشير إليه أوغسطين بقوله «إنه ليس ثمة شيء أكثر حضورًا أمام النفس من النفس ذاتها»؟ يظهر أن أوغسطين يشير بقوله هذا إلى أن النفس تدرك ذاتها إدراكًا مباشرًا دون واسطة، ويقصد أنها ليست في حاجة قط إلى أن تتمثل ذاتها. وعلى هذا يقرر أوغسطين أن النفس لا تحتاج إلى أي تصور مختلق أو زائف *simulacrum* حتى تفكر في ذاتها، وإنما تدرك النفس ذاتها إدراكًا مباشرًا على نحو ما تدرك بذاتها أنها تحيا، وتتذكر، وتفكر، وتريد.

يرى أوغسطين أن النفس لا تدرك ذاتها على هذا النحو إلا بمقتضى حضورها الواقعي أمام ذاتها. كيف لا وهو القائل بأنه ليس ثمة شيء أكثر حضورًا أمام النفس من النفس ذاتها. وطالما أن النفس حاضرة أمام ذاتها أقصى درجات الحضور، كما يشير أوغسطين، فإنه ينبغي عليّ، تمشّيًا مع رأيه هذا، أن أقول إن النفس حاضرةٌ أمام ذاتها «تمام الحضور».

ولكن ماذا يعني هذا البرهان الذي تعرض له «ف٧» على وجه التدقيق؟ لعله يحسن بنا قبل الشروع في تفسير ما كان أوغسطين يحاول إثباته في هذه الفقرة أن ننوه بأن الأشياء التي نفكر فيها إما أن تكون مفردة أو كليّة. وعلى هذا أستطيع مثلًا أن أفكر في حصاني أو حظيرتي، أو أن أفكر في الحصان أو الحظيرة بوجه عام وبمعزل عن التفكير في حصان معيّن أو حظيرة بعينها.

أما أوغسطين فيستهل «الكتاب الثامن» من رسالته «في الثالوث» بمثال «بولس الرسول» قائلًا: «حقًا إنّا نحب بولس الرسول، ولكن هل ما نحبه في بولس الرسول هو شكله الإنساني الذي نعتقد أنه كان عليه؟ كلا، بل إنّا نحب نفس بولس الرسول أو روحه العاقلة [*animus*]». ثم لا يلبث أوغسطين أن يقدّم لنا تفسيرًا لمسألة كيف يستطيع كل واحد منّا أن يعرف أن هناك أرواحًا عاقلة مفردة أخرى غير روحه العاقلة؛ وهو التفسير الذي يعتبر، فيما أعلم، أول قول فلسفي يعرض في وضوح لما بات يُعرف اليوم باسم «برهان قياس التمثيل على وجود الأنفس الأخرى»(*). (٨: ٦ ـ ٩).

(*) قياس التمثيل هو القياس الذي يثبت حكمًا واحدًا على جزئي بعد ثبوته في جزئي آخر لوجود معنى مشترك بينهما

وإذا نظرنا إلى ما قاله أوغسطين في «الكتاب التاسع» من رسالته «في الثالوث» وجدنا أنه يؤثر البحث في النفس الناطقة «*mens*»، وذلك عوضًا عن النفس «*anima*» بوجه عام، أو الروح العاقلة «*animus*». ولا يفوتني هنا أن أنوه بأنني قد قمت بترجمة كلمة «*mens*» بالنفس الناطقة على الرغم من عدم وجود أية أداة تسبقها سواء أكانت أداة تعريف أم تنكير. ومع ذلك، فمن الواضح أن أوغسطين حينما يتحدث عن النفس الناطقة، فإن حديثه هذا ينطبق ولا شك على الأنفس الناطقة المفردة في جملتها، كنفس بولس الرسول أو نفس القارئ أو نفسي أنا الناطقة.

وإذًا فعندما يتحدث أوغسطين عن النفس الناطقة زاعمًا أنها تفكر في ذاته، فإنه يريد أن يصدق قوله هذا على نفسي ونفسك الناطقة متى أدركت كل واحدة منهما ذاتها. أما فيما يتعلق بمسألة كيف يمكن للنفس الناطقة أن تعرف الموجودات المفردة فهي إشكالية جد مألوفة ومتواترة في تاريخ الفلسفة، وبالأخص في فلسفة العصور الوسطى المتأخرة. وبرغم أن المجال لا يتسع هنا لبيان تفسير أوغسطين الكامل لمسألة كيف نعرف الموجودات المفردة. ، فإنني سأكتفي بالإشارة إلى أن أوغسطين، في حالة معرفتي بالموجودات المفردة المتنفسة «*animate*» وغير المتنفسة، كحصاني أو حظيرتي، يأبى إلا أن يضع ما لدي من صور متخيلة أو تصورات ذهنية في القلب من هذا التفسير الذي يعتمد أيضًا على تاريخ هذه التصورات وروابطها السببية.

ومع ذلك فكيف تستطيع نفسي الناطقة أن تفكر في ذاتها على نحو خاص ومغاير لطريقة تفكيرها، لنقل مثلًا، في نفس بولس الرسول أو النفس بوجه عام؟ يجيب أوغسطين عن هذا السؤال قائلًا: «لا شك أن لكل إنسان، تبعًا ليقظته وانتباهه إلى ما يختلج بداخله، طريقة خاصة في التعبير عن نفسه الناطقة، ولكنه عندما يفكر في النفس الإنسانية [بوجه عام] فإنه يتحدث عنها بطريقة أخرى مغايرة تقوم على معرفته بنوع تلك النفس أو جنسها.» (٩: ٦. ٩)

ولكن كيف تستطيع نفسي الناطقة الفردية أو المفردة أن تفكر في ذاتها على نحو خاص؟ يجيب أوغسطين عن هذا السؤال في وضوح بأن النفس تستطيع أن تفكر في ذاتها بمقتضى كونها حاضرةً أمام ذاتها تمام الحضور، أي بفضل كونها واعيةً بذاتها تمام الوعي. ومن ذلك كله نصل إلى هذه البرهنة على ثنائية النفس والبدن:

(البرهان ب)

(١) تستطيع كل نفس ناطقة مفردة أن تفكر في ذاتها حقًّا بمقتضى كونها حاضرةً أمام ذاتها تمام الحضور، أي بفضل كونها واعيةً بذاتها تمام الوعي.

وعلى هذا فإن

(٢) كل نفس ناطقة مفردة تستطيع أن تكون حاضرةً أمام ذاتها تمام الحضور، أي واعيةً بذاتها تمام الوعي.

(٣) إذا كانت كل نفس ناطقة مفردة مقدارًا معيَّنًا من الهواء أو النار أو أي عنصر من العناصر المادية الآخرى، فإن هذا المقدار من الهواء أو النار أو أي عنصر من العناصر المادية الآخرى يستطيع أن يكون حاضرًا أمام ذاته تمام الحضور، أي واعيًا بذاته تمام الوعي.

(٤) لكن ما دام أن أي مقدار من الهواء أو أية مادة أخرى لا يستطيع أن يكون حاضرًا أمام ذاته تمام الحضور، أي واعيًا بذاته تمام الوعي.

إذًا

(٥) فالنفس الناطقة المفردة ليست على الإطلاق مقدارًا من الهواء أو أي عنصر مادي آخر.

حقًّا إن صدق النتيجة في (٣) يبدو غير قابل للشك اعتمادًا على ما جاء في المقدمة الصغرى (٢). إذ تذهب هذه المقدمة الصغرى إلى القول بأن كل نفس ناطقة مفردة تستطيع أن تكون حاضرةً أمام ذاتها تمام الحضور. على أن النتيجة في (٣) لم تلبث أن أضافت شرطًا مفاده أنه إذا كانت كل نفس ناطقة مفردة مقدارًا معينًا من المادة، فإن ما ينطبق عليها ينطبق بالضرورة على هذا المقدار المعيّن من المادة. وهنا يبدو أنه ليس ثمة مشكلة منطقية في أن نبدِّل محمول الشرط الذي جاءت به النتيجة في (٣) بموضوع المقدمة الصغرى في (٢). ولمّا كان واضحًا أن الادعاء بهوية المفهوم هو نفسه الادعاء بهوية الماصدق، فإنه ليس ثمة مشكلة منطقية تعترض مثل هذا الاستدلال.

ولكن ماذا عن الادعاء الذي تشير إليه القضية رقم (٤)؟ لا شك أنه إذا كانت نفسي الناطقة هي دماغي، فإنه يلزم من ذلك أن تكون دماغي واعيةً بما تعيه نفسي تمام الوعي.

فهل يعني ذلك أن دماغي واعية بذاتها، أو حاضرة أمام ذاتها؟ صحيحٌ أن الدماغ لا تستطيع على الإطلاق أن تعي بِنْيتها الجزيئية. ولكنها في الحق ليست في حاجة أصلًا إلى أن تكون واعيةً بأنها دماغ. ولهذا فإن الادعاء الذي تذهب إليه القضية رقم (٤) يبدو معقولًا.

جملة القول أن هذا البرهان ينتهي، فيما أظن، إلى الإقناع المنشود. كما أظن أيضًا أن هذا البرهان قائم على طائفة من الفروض التي يقترحها أوغسطين في «الكتاب العاشر» من رسالته «في الثالوث». ولكنّي على الرغم من هذا لست واثقًا بأن برهانًا كهذا يمكن العثور عليه في رسالة أوغسطين. لا سيما وأن طريقة صوغي له لا تتفق مع ما ورد في «ف٧» تمام الاتفاق. وفوق هذا فإن أوغسطين يدَّعي في «ف٧» أنه إذا كانت النفس عنصرًا من بين العناصر المادية التي زعم الفلاسفة الماديون بأنها جوهر النفس، فيلزم من ذلك أنها تفكر في هذا العنصر المادي على نحو مغاير لطريقة تفكيرها في العناصر المادية الأخرى. على أنه إذا نظرنا إلى «البرهان ب» وجدنا أنه لم يعتمد قط على هذه الدعوى، وإنما اعتمد على القول بأنه إذا كانت النفس عنصرًا من بين هذه العناصر المادية، فيلزم من ذلك أن يفكر هذا العنصر في ذاته بطريقة مختلفة. وهو الأمر الذي لم يشر إليه أوغسطين في «ف٧». وعلى هذا يجدر بنا أن نحاول صوغ هذا البرهان بطريقة أخرى.

وهاكم محاولة ثانية لصوغ برهان يدنو من نص الفقرة «ف٧» على نحو أدق وأوضح:

(البرهان ج)

(١) إذا كانت النفس الناطقة قد نشأت عن عنصر مادي معيَّن، فإن من شأن النفس، بمقتضى كونها حاضرة أمام ذاتها تمام الحضور، أن تفكر في هذا العنصر المادي الذي نشأت عنه.

(٢) لكن النفس الناطقة لا تفكر، بمقتضى كونها حاضرة أمام ذاتها تمام الحضور، في أي عنصر مادي.

وعلى هذا إذًا فإن

(٣) النفس الناطقة لم تنشأ البتة عن أي عنصر ماديّ.

أعترف بأن هذه هي أفضل محاولة لدي لبيان معقولية اقتراح أوغسطين القائل بأنه إذا كانت النفس الناطقة عنصرًا من العناصر المادية التي زعم بعض الفلاسفة أنها جوهر أو ماهية النفس، فإنه يلزم من ذلك أن تدرك النفس هذا العنصر المادي «على نحو مغاير لطريقة تفكيرها في العناصر الأخرى» [*aliter id quam cetera cogitaret*]. ولا عجب فاقتراح أوغسطين يقوم، فيما يظهر، على فكرة مفادها أنه ما دامت النفس الناطقة تدرك ذاتها، لا بواسطة تصوُّر أو تمثل ذهني، بل بواسطة حضورها التام أمام ذاتها، فينبغي أن يكون العنصر المادي الذي نشأت عنه النفس، لو صح ذلك أصلًا، حاضرًا بدوره أمام ذاته. ولكن ما دام أنه ليس هناك عنصر مادي حاضر أمام النفس، فيلزم من ذلك أن النفس الناطقة لم تنشأ عن أي عنصر مادي.

إن العقبة الكأداء التي يمكن أن تعترض سبيل الاعتداد بفكرة حضور النفس أمام ذاتها تمام الحضور، ومن ثم الاستدلال الذي قمت بصوغه في «البرهان ج»، لا تنشأ عن المذاهب المادية في النفس بقدر ما تنشأ عن المذهب القائل بفكرة «اللاشعور». كيف لا ونحن أتباع مذاهب ما بعد فرويد البسيكولوجيّة، أو بالأحرى معظمنا، نؤمن إيمانًا جازمًا بأن كثيرًا من رغباتنا ومشاعرنا ليست على الدوام حاضرة أمام النفس تمام الحضور. وفوق هذا يبدو لزامًا علينا أن نخوض غمار تجربة نفسية جد معقدة من أجل الوقوف على حقيقة أننا نخفي في رغباتنا ومشاعرنا ضغائن شتى إزاء أشخاص نريد أن نعتقد أننا لا نحمل تجاههم إلا مشاعر الود والاحترام.

غير أن أوغسطين لم يكن ليسلّم البتة بوجود مشاعر ورغبات لاشعورية؛ إذ يبدو واضحًا لديه أن النفس تستحضر ذاتها بذاتها تمام الاستحضار وذلك في كل لحظة تضطلع فيها بتأمل ذاتها انعكاسيًا. ولكن هل من شأن التسليم بفكرة اللاشعور في النفس أن يؤذن بدحض «البرهان ج»؟

كلا، لا أعتقد ذلك. إذ ينبغي حتى على مشاعرنا ورغباتنا اللاشعورية، وفقًا لمذهب فرويد، أن تصير ماثلةً بطريقة معينة وعلى نحو مباشر أمام الذات المفكرة. صحيح أنني قد لا أسلم في البداية بأن لدي، مثلًا، رغبة في قتل والدي والزواج بأمي. إلا أنه لو صح فعلًا أن لدي مثل هذه الرغبات، فإنه لا بد أن أقدر على الإقرار بأنها رغباتي قبل

أن أقبلها، ربما كطرف ثالث، بوصفها التفسير الأكثر معقولية لسلوكي المحيّر. صحيحٌ أن أمرًا كهذا قد يتطلب سنوات عديدة من تحليل النفس وسبر أغوارها حتى أصل إلى الإقرار بأن لدي مثل هذه الرغبات السوداء. لكن لا نزاع في أنه لكي أعترف بأنها مشاعري ورغباتي، وهو الأمر الذي يتطلب مكاشفة النفس في ظروف جد مثالية، ينبغي بادئ ذي بدء أن أسلم بأن لدي مثل هذه الرغبات أصلًا.

حقًّا إن الفيلسوف الماديّ القائل بأن نفسي تنشأ عن هواء أو نار أو «بروتوبلازم» قد يستطيع أن يدفعني إلى قبول استدلاله الذي ينتهي إلى القول بمادية النفس الناطقة. على أن هذا الفيلسوف المادي نفسه لن يستطيع البتة أن يدفعني إلى التسليم بأن نفسي الناطقة قد نشأت عن مادة معيّنة، ذلك لأن النفس حاضرة أمام ذاتها تمام الحضور. وبهذه الطريقة أيضًا فإن اعتراض أتباع مذهب فرويد على فكرة أوغسطين القائلة بحضور النفس أمام ذاتها يمكن أن نرفضه رفضًا باتًّا.

وإنّي معترف بأنني أميل كثيرًا إلى الاعتداد بـ«البرهان ج» بوصفه أفضل صيغة يمكن استخلاصها من «ف٧»، وكذلك بوصفه أكثر براهين أوغسطين على ثنائية النفس والبدن إقناعًا. ويعنيني هنا أن أنوه بأنه حتى لو سُلِّم بهذا «البرهان ج» بوصفه برهانًا دامغًا على ثنائية النفس والبدن، فهذا لا يؤدي بنا ضرورةً إلى القول بإمكان وجود النفس بمعزل عن البدن. ولهذا السبب قلت آنفًا بأن برهنة أوغسطين على ثنائية النفس والبدن تختلف كل الاختلاف عن برهنة ديكارت. ذلك لأننا جميعًا نعرف بوجه عام ـ أو نعرف على الأقل من هذا البرهان ـ أن النفس لا يمكن أن توجد إلا إنْ وجد البدن المُعد لقبولها، وأنها قد تحل في الدماغ أو في غيره متخذةً منه بنية لها. ولئن افترضنا تسليم أوغسطين بالمذهب المسيحي القائل ببعث البدن، فإن قوله بأن النفس تحتاج إلى البدن كي تحيا وتؤدي وظائفها بطريقتها الخاصة لا يتنافى البتة مع إيمانه الراسخ بعقيدة البعث. وعلى كل حال، فإنه لا البرهان «ج» ولا البرهان «ب» يقدم لنا ما يسوّغ الاقتراح القائل بأن النفس يمكن أن توجد بذاتها وتحيا بمعزل عن البدن. ولكن ربما يكون ذلك هو المقصود بهذا البرهان. أعني أن أوغسطين نفسه لا يريد لبرهانه أن يؤدي إلى هذا الاقتراح.

الفصل السابع

مُشكِلةُ الأنفُس الأُخرَى

في رسالته الكبرى «في الثالوث» لم يقف أوغسطين نفسه على إثبات أن الله واحدٌ في أقانيم ثلاثة، وهو الأمر الذي ارتأى أنه من المحال البرهنة عليه، وإنما وقفها بالأحرى على تعقُّل المعنى الكامن في فكرة الثالوث. والحال أن كثيرًا مما جاء في الكتب السبعة الأوَّل من هذه الرسالة كان يرمي إلى القول بأن مذهب التثليث قائمٌ في الكتاب المقدس على أسس راسخة. أما الكتب الثمانية الأخيرة من هذه الرسالة فهي موقوفة في معظمها على تحديد ومناقشة صور التثليث العقلية أو النفسية، من قبيل التذكر والإدراك والإرادة، بوصفها نظائر الثالوث الأقدس. وعلى هذا النحو يدعي أوغسطين (١) أن النفس بوصفها تذكّر شيء ما، (٢) وإدراك شيء ثانٍ، (٣) وإرادة شيء ثالث تنطوي على خصائص متميِّزة بعضها عن بعض، لكنها جميعًا خصائص لجوهر واحد؛ ألا وهو النفس.

ففي افتتاحية «الكتاب التاسع» من الرسالة «في الثالوث» نجد هذه الفقرة الأخَّاذة:

ف١ «ليس في مقدور النفس أن تحب ذاتها ما لم تكن عارفة بنفسها. وإلا كيف يتأتى لها أن تحب ما لم تعرفه بعد؟ وإذا قال قائل بأن في مقدور النفس، سواء بواسطة معرفة الجنس أو النوع، أن تدرك ذاتها وتعتقد بأنها كائنة مثلها في ذلك كمثل الأنفس الأخرى التي خَبَرَتها، فإنه يهرف بما لا يعرف. فعلى أي أساس يمكن للنفس أن تدرك نفسًا أخرى، إذا لم تكن تعرف ذاتها؟ ذلك أنه ليس بكافٍ على الإطلاق أن يقول المرء إن العين ترى الأعين الأخرى ولا ترى ذاتها حتى يسوِّغ له أن يقول إن النفس تدرك الأنفس الأخرى ولا تدرك ذاتها». (٩: ٣. ٣)

قد يبدو غريبًا أن نصف «ف١» بأنها فقرة أخَّاذة. ألم تثر هذه الفقرة مشكلة جد مألوفة في تاريخ الفلسفة، ونعني مشكلة إثبات وجود الأنفس الأخرى؟ حقًّا إن في مقدوري أن

ألاحظ سربًا من طيور البجع يطير فوق سطح بحيرة ما، وأن أسجل صفاتها المشتركة مستنتجًا الخصائص المميزة لطائر البجعة بوجه عام. ولكن هل في مقدوري فعلًا، أو بالأحرى في مقدور نفسي الناطقة، أن ألاحظ عددًا من الأنفس الأخرى، وأن أستنتج من بعد تسجيل صفاتها المشتركة الخصائص المميزة للنفس بوجه عام؟ كلا البتة. وليس ثمة شيء أدعى للسخف من أن نقترح اقتراحًا كهذا. إذ يظهر جليًا أنني لا أستطيع أن ألاحظ نفسًا مفردة أخرى، ناهيك عن مجموعة من الأنفس، بغية الوقوف على خصائص النفس بوجه عام. ذلك أن النفس المفردة الوحيدة التي يتسنى لي ملاحظتها إنما هي نفسي أنا الناطقة. في حين أنه لا يمكنني حتى أن ألاحظ، على الأقل بشكل مباشر، نفسًا في شخص آخر! ولكن ألا تعد تلك المشكلة واحدةً من بين «المائة مشكلة فلسفية ومشكلة»؟ (*)

صحيحٌ أن مشكلة الأنفس الأخرى تعد من المشكلات الرئيسية في الفلسفة الحديثة. لكنها أبدًا لم تظهر بوصفها كذلك في كتابات أفلاطون أو أرسطوطاليس، أو حتى في أعمال غيرهما من الفلاسفة القدماء. وعلى هذا فإن «ف١» كما وردت في «الكتاب التاسع» من رسالة أوغسطين «في الثالوث»، بالإضافة إلى فقرة أخرى سبقتها في «الكتاب الثامن» من نفس الرسالة، قد تشيران إلى أول معالجة في تاريخ الفلسفة الغربية لمشكلة الأنفس الأخرى.

وهنا أمر لا يفوتني أن أشير إليه، وهو أن فقرة «الكتاب الثامن» من رسالة أوغسطين «في الثالوث» كان من شأنها أن تبدو أكثر وضوحًا من «ف١» لو لم يعوّل أوغسطين على مصطلح الروح العاقلة «*animus*»، عوضًا عن مصطلح النفس الناطقة «*mens*»، في معالجة مشكلة الأنفس الأخرى. ولهذا سوف أقوم بترجمة مصطلح «الروح العاقلة» الوارد في «الكتاب الثامن» من الرسالة «في الثالوث» بالنفس، على أنني سوف أبرز أيضًا المصطلح اللاتيني إلى جانب ترجمتي حتى يكون القارئ على بيّنة من هذا الأمر. وسأقوم لاحقًا بتوضيح السبب الذي من أجله قام أوغسطين بتبديل كلا المصطلحين.

وهاكم القسم الأول من هذه الفقرة كما وردت في «الكتاب الثامن»:

(*) يشير المؤلف إلى كتاب «مارتن كوهين» المعنون بـ«مائة مشكلة فلسفية ومشكلة»، والذي صدر عن دار نشر روتليدج في سنة ١٩٩٩ وتُرجم إلى معظم لغات العالم. وهو كتاب طريف يعالج مشكلات الفلسفة، كل واحدة على حدة، في قالب أدبي جذاب، وإن كان لا يخلو من التبسيط.

ف۲ «أما فيما يتعلق بالنفس [*animus*]، فليس من المبالغة في شيء أن نقول إننا نعرف ماهية النفس لأن لدينا نفسًا [*animus*]. صحيح أننا لا نرى النفس رأى العين، ولا نستطيع أيضًا أن نكوّن فكرةً عن نوعها أو جنسها تبعًا لما نلاحظه من وجوه شبه وتماثل بينها وبين الأنفس الأخرى، إلا أننا نستطيع، كما أشرت آنفًا، أن نعرفها فقط لأن لدينا نفسًا [*animus*]. ولكن ما هذا الشيء الذي نطمئن إلى معرفته، والذي يدرك ذاته بذاته، وندرك من خلاله الأشياء الأخرى جميعًا، ونعني النفس [*animus*] ذاتها؟» (۸: ٦. ۹)

وهنا يحق لنا أن نتساءل عن السبب الذي من أجله يُربكنا أوغسطين باستعماله مصطلح الروح العاقلة «*animus*» على الرغم من أنه لا يفتأ يستعمل مصطلح النفس الناطقة «mens» منذ «الكتاب التاسع» وحتى نهاية رسالته؟

الحق أنّي أميل إلى الاعتقاد بأن أوغسطين قد شرع في استعمال مصطلح الروح العاقلة «*animus*» حتى يمهد الطريق لحث قراء رسالته على التفكير في النفس، لا بوصفها كائنًا يُعنى في المقام الأول بتأمل المعقولات، بل بوصفها المحرك لكل جسم إنساني. وتمشّيًا مع ما سوف يقرره أوغسطين لاحقًا، يمكنني إذًا أن أعرف أنفس الآخرين بواسطة ملاحظة التماثل القائم بين الطريقة التي يتحرك بها جسمي استجابةً لأفكاري ورغباتي من جهة وبين الطريقة التي تتحرك بها أجسام الآخرين من جهة أخرى. كما سيشير أوغسطين أيضًا إلى أن هناك تماثلًا من نوع آخر يقوم بين حركات الحيوانات غير العاقلة ـ مثل الكلاب والقطط والخراف والماشية ـ وحركة جسمه. لكن أفعالًا كهذه ليست في الحق نتاجًا لإرادة حرة عاقلة. ذلك أن الحيوانات غير العاقلة لا تتحرك بمقتضى روح عاقلة «*animus*»، وإنما بمقتضى النفس «*anima*» بوصفها مبدأ الحياة. ومع ذلك، فإن في هذا التماثل ما يؤذن، ولو من بعيد، بالبرهنة على وجود أنفس أخرى.

حقًّا إن أوغسطين سيتحوّل فيما بعد إلى الحديث عن النفس الناطقة «*mens*» وذلك حينما يشرع في تناول موضوع الشعور بالذات. إلا أنه حتى هذه اللحظة لم يزل يفكر في النفس بوصفها محركًا عاقلًا للجسم الإنساني، أي بوصفها روحًا عاقلة *animus*.

وفيما يلي نص الفقرة التي تجيء بعد «ف۲» مباشرةً:

ف٣ «ذلك لأنه في مقدورنا أيضًا أن ندرك، قياسًا على حركة أجسامنا، حركة أجسام الآخرين والتي نعرف من خلالها أنهم أحياء. وبقدر ما نلاحظ حركة أجسامنا بوصفها دليلًا على الحياة، نلاحظ كذلك حركة أجسام الآخرين. صحيحٌ أنه حينما يتحرك جسم حي فإنه يتعذر على أعيننا رؤية النفس [animus] التي تحركه؛ ولا عجب فالنفس شيء لا يُرى رأي العين. ولكنّا نستطيع أن ندرك أن ثمة شيئًا حاضرًا في هذا الجسم الحي مثل ما هو حاضر فينا ويحرك أجسامنا بطريقة متماثلة؛ ونعني النفس [anima] بوصفها مبدأ الحياة. ومع ذلك فإن إدراك مثل هذا الشيء ليس حكرًا على الإنسان بما يملكه من عقل وفطنة. ذلك أن الحيوانات غير العاقلة لا تدرك أنفسها فحسب، وإنما تدرك أيضًا ما عداها من الحيوانات العاقلة وغير العاقلة. حقًا إنه ليس في مكنة هذه الحيوانات رؤية أنفسنا [animas] رأي العين، اللهم إلا من خلال النظر إلى حركات أجسامنا، لكنها تدرك أنفسنا إدراكًا مباشرًا لا لبس فيه بواسطة ضرب من ضروب الاستعداد الفطري. وعلى هذا فإننا نعرف النفس في أي كائن حي على الإطلاق قياسًا على معرفتنا بأنفسنا؛ ونؤمن تبعًا لهذه المعرفة بوجود ذلك الشيء الذي لا نعرفه [ex nostro credimus, quem non novimus]. ذلك أننا لا ندرك نفسًا قياسًا على معرفتنا بأنفسنا فحسب، وإنما نعرف أيضًا جنسها أو نوعها؛ لأن لدينا نفسًا». (٨: ٦. ٩)

والحق أن هذه الفقرات، وأعني «ف١» و«ف٢» و«ف٣»، لا تعد في جملتها أول قول فلسفي يتعرض لمشكلة الأنفس الأخرى في الفلسفة الغربية فحسب، وإنما تعد أيضًا أول محاولة على الإطلاق لحل تلك المشكلة؛ وهو الحل الذي بات يعرف اليوم باسم «برهان قياس التمثيل على وجود الأنفس الأخرى».

بديًا يجدر بنا أن نشير إلى أن مشكلة الأنفس الأخرى تتعلق بمسألة كيف يستطيع الإنسان أن يعرف أن هناك نفسًا أخرى غير نفسه. ولا عجب ان تتخذ مشكلة الأنفس الأخرى من الفكرة القائلة بمركزية الأنا، أو وجهة نظر الأنا، منطلقًا لها. ذلك أنه حينما أقرر أنه لا نفس إلا نفسي وما تنطوي عليه من قوىً وملكات، فهذا يعني أنني من القائلين بمذهب «الأنا وحديّة». صحيحٌ أن مذهب «الأنا وحديّة» بوصفه مذهبًا فلسفيًا يبدو كأنه جنون محض. إلا أن أهميته الفلسفية لا تكمن في البراهين الأخّاذة التي يعتمد

عليها أتباعه في تأسيس دعائم مذهبهم ـ والحق أنهم لم يقدموا البتة مثل هذه البراهين، بل تكمن بالأحرى فيما يمثله هذا المذهب من تحدٍ لمعارضيه ممن يحاولون تفنيده بالحجج والبراهين. وكم يكون من الصعب فعلًا أن نواجه تحديًا كهذا!

على كل حال، فمن المؤكد أن أوغسطين لا يعنى بمناقشة مسألة «الأنا وحدية»؛ إذ إنه يفترض، دون أن يقدم أية أدلة تؤيد افتراضه هذا، أن هناك عالمًا مستقلًا عن وجوده تمام الاستقلال. أما الشيء الذي يعتقد أنه في حاجة إلى أن يقدمه فهو البرهان الذي ينتهي إلى إثبات أن هذا العالم لا ينطوي على نفسه الناطقة فحسب، وإنما ينطوي أيضًا على أنفس ناطقة أخرى.

وعلى هذا النحو، فإن برهان قياس التمثيل على وجود الأنفس الأخرى لا يرمي إلى تفنيد ادعاء مذهب «الأنا وحدية»؛ وإنما يصوب إلى توفير قاعدة منطقية يُمكن الاعتماد عليها، وهو ما نفعله جميعًا، في البرهنة على أن العالم الذي نسلم بوجوده بمعزل عن وجهات نظرنا لا يحتوي على مناضد وأسرَّة وجبال وغابات وكلاب وأبقار فحسب، بل يحتوي أيضًا على أنفس أخرى غير أنفسنا الناطقة.

ثمة مشكلة فلسفية أخرى ترتبط بالأنفس على نحو يمكن أن يؤدي بنا إلى الخلط بينها وبين مشكلة الأنفس الأخرى. إنها مشكلة تعيين أنواع أو أجناس الكائنات الحية التي يكون، أو قد يكون، لديها أنفس عاقلة أخرى. هل هو الإنسان فحسب؟ أم أن هناك حيوانات أخرى من رتبة الثدييات الرئيسة يمكن أن يكون لديها نفس، مثل «الشيمبانزي» أو «الغوريلا»؟ وماذا عن القردة؟ أو الكلاب؟ أو السحالي؟ أو حتى «الأميبة»؟ وماذا عن أجهزة الحاسوب الآلي؟ هل يمكن أن تكون ثمة نفس لدى «الكومبيوتر» العملاق المسمى«*Deep Blue*»، والذي استطاع أن يهزم بطل «الشطرنج» الروسي «جاري كاسباروف»؟ وإذا لم يكن لدى هذا الحاسوب العملاق نفس، فهل يمكن أن يوجد في المستقبل القريب حاسوب، أو إنسان آلي، يتخطاه مقدرة وتعقيدًا بحيث يكون لديه نفس؟ الواقع أن كثيرًا من الفلاسفة قد وقفوا على هذه المشكلة سواء أكان في إطار معالجتهم لمشكلة الأنفس الحيوانية، أم في حديثهم عن مشكلة العقول والآلات.

ومما يدعو للدهشة حقًا أن ديكارت، وهو الذي لم يسلم قط ـ كما سنوضح لاحقًا ـ بمشكلة الأنفس الأخرى، يقرّ بمشكلة الأنفس الحيوانية وكذلك بمشكلة العقول

والآلات. ومع أن ديكارت لم ير أنه في حاجة إلى التسليم بوجود مشكلة فلسفية تتعلق بمسألة معرفة إنْ كان ثمة وجود لنفس أخرى غير نفسه، لكنه رأى أنه في حاجة إلى البحث عن جواب شافٍ لمسألة ما إذا كانت لدى الحيوانات غير العاقلة أنفس، وهل من الممكن أيضًا أن تكون لدي بعض الآلات عقول أنفس.

ومهما يكن من شيء فإن في «ف٣» ما يكفي لإثبات أن أوغسطين يعزو إلى الحيوانات غير العاقلة ضربًا من ضروب الإدراك الغريزي لأنفس وأرواح أخرى من حولها مما يوفر لها ما يمكن أن نسميه «المتكافئ الوظيفي» لبرهان قياس التمثيل. ولا يعني هذا في رأي أوغسطين أن في مقدور الحيوانات أن تبرهن بطريقتها الخاصة على وجود أنفس أخرى؛ وإنما يعني فقط أنها تسلِّم، بموجب «الاستعداد الفطري» الذي يفترض أنه كائن فيها، بما نستطيع نحن البشر ـ أو على الأقل الفلاسفة منّا ـ أن ندركه إدراكًا عقليًا معتمدين في ذلك على برهان دامغ يُثبت أن ثمة وجودًا لأنفس أخرى.

إن هذا الحديث عن الاستعداد الفطري لدى الحيوانات غير العاقلة بوصفه «المتكافئ الوظيفي» لبرهان قياس التمثيل إنما يشير في الحق إلى مظهر آخر من مظاهر الابتكار في فكر أوغسطين الفلسفي التي ينبغي علينا أن نتحرّز في فهمها وتفسيرها. ذلك أن أوغسطين لم يذهب، مثل ما فعل ديكارت بعده بزمان، إلى القول بأن الحيوانات غير العاقلة هي مجرد آلات ذاتية الحركة. لكنه يعزو للحيوانات ضربًا من الشعور وإنْ سلّم بأنها تفتقر إلى الإرادة الحرة. ومع أن تسليمه هذا يؤدي إلى القول بأنها ليست موجودات أخلاقية، فإن سلوكها كثيرًا ما يحاكي سلوك الإنسان الأخلاقي وغير الأخلاقي إلى الحد الذي جعل أوغسطين يعتبر بالحيوانات ويَضرب بها الأمثال في عظاته الدينية بغية حث المصلّين في كنيسته على أن يضعوا الأخلاق نصب أعينهم في أقوالهم وأفعالهم سواء بسواء. وهاكم نموذجًا من حديث أوغسطين كما ورد في كتابه المعنون بـ«ثلاثة وثمانين سؤالًا مختلفًا». يقول أوغسطين:

<u>ف٤</u> «ولمّا أن فريقًا من الناس، وبالأخص أولئك الذين يتحمَّسون لتحصيل مثل هذه المعرفة، لا يزال يعتد بالأيائل، ذلك أنه عندما يعبر قطيعٌ منها النهر متجهًا صوب جزيرة ما طلبًا للغذاء والمرعى، فإنه سرعان ما ينظم نفسه نظمًا بحيث تتناوب الأيائل على تحمّل رؤوسها الثقيلة بسبب عِظم قرونها؛ وهي تفعل ذلك على النحو

الذي يُمكّن كل أيل من الأيائل أن يسند رأسه الضخم هذا على ظهر الأيل الذي يسبح أمامه. ولما كان من الطبيعي ألا يسند قائد القطيع رأسه على غيره من الأيائل، فقيل إن في ذلك ما يفسر لنا تناوب الأيائل على قيادة القطيع، لأنه حينما تهن قدرة قائد القطيع على حمل رأسه فإنه لا يلبث أن يتراجع خلف القطيع تاركًا قيادة القطيع للأيل الذي كان يسند رأسه على ظهره قبل تراجعه. وهكذا تتحمل الأيائل بعضها بعضًا بالتناوب حتى تتمكن في نهاية المطاف من الوصول سالمةً إلى الجزيرة. وعلى هذا فإنه ربما خطر على بال النبي سليمان مَثل الأيائل هذا حينما قال: ولنعتبر بالأيائل في فهم الصداقة... فليس ثمة شيء يبرهن على الصداقة أكثر من تحمُّل أعباء الصديق». (٧١. ١)[١]

ولكن هل يعني هذا أن أوغسطين يفترض، كما فعل «توماس نَاجِلْ»[*] بعده بزمان في عبارته الشهيرة، أن «هنالك شيئًا يشبه أن تكون خفّاشًا»؟ أو بالأحرى: هل يفترض أوغسطين أن ثمة شيئًا ما يشبه أن تكون أيلًا؟ أعتقد أنه لا شك في أن أوغسطين يفعل ذلك. فهو يسلِّم، مثله كمثل «ناجل» وكثيرين غيره، بأن لدى الثدييات والطيور، وربما بعض الكائنات الحية الأخرى، خبرة شعورية ذاتية، حتى عندما يكون لدى الحيوان، كالخفاش مثلًا، جهاز إدراك حسّي مختلفٌ عن مثيله لدينا، مما قد يحول دون إمكان تصوّرنا كيف يبدو عالم الخفاش الظاهر. صحيحٌ أن «ناجل» يستبدل كلمة «لا بد» بكلمة «قد». فيقول: «وعليه فإذا حاولنا أن نستنتج، بالقياس على خبرتنا الذاتية، ماذا يعني أن يكون المرء خفاشًا، فلا بد من أن يعتري تصورنا هذا شيءٌ من التضارب والنقصان».[٢]

على أن «ناجِل» لم يقف عند هذه النتيجة، بل ذهب إلى تعميمها زاعمًا أنه: «لو أن ثمة حياة شعورية ما في مكان آخر من هذا الكون، لعجزْنا أيضًا عن وصف بعض

---

(١) Augustine. Eighty-Three Different Questions. tr. D. L. Mosher (Washington. DC. Catholic University of America Press 1982)

(*) توماس ناجلْ فيلسوف أمريكي معاصر من أصل يوغسلافي. سافر إلى الولايات المتحدة لمتابعة تعليمه، ثم استقر بمدينة نيويورك بعد أن حصل على درجة الدكتوراه من جامعتها. ذاع صيته بعد أن نشر مقالة تحت عنوان «ماذا يعني أن تكون خفاشًا؟» في سنة ١٩٧٤، وهي مقالة تقف على طبيعة الخبرة الشعورية الذاتية وتفند مزاعم أتباع المذهب الفسيولوجي ممن يؤمنون إيمانًا جازمًا بأن ظواهر الشعور وقوى النفس في الإنسان ليست إلا مجرد تفاعلات كيميائية.

(٢) Thomas Nagel. "What is it like to be a bat?" Philosophical Review 83 (1974) 439

مظاهرها وصفًا دقيقًا وكاملًا، حتى لو استعملنا أكثر المصطلحات التجريبية تعميمًا».
ويعنينا هنا أن ننوه بتعليق «ناجل» الذي يعود بنا إلى أوغسطين وبرهان قياس التمثيل.
يقول ناجل: «وهذه المشكلة ليست في الحق قاصرة على الأحوال الشاذة فحسب، وإنما هي موجودة حتى بين شخصين. فلا شك في أنه ليس في مقدوري أن أتصور، مثلًا، الطابع الذاتي للخبرة الشعورية لدى شخص ما ولد كفيفًا أو أصمًّا، أو أن أصف بدوري خبرتي الشعورية الذاتية لهذا الشخص. على أنه ما كان لهذا الأمر مع ذلك أن يحول دون إيمان كل إنسان فرد منّا بأن للآخر خبرة ذات طابع ذاتي.»[٣]

ومهما يكن من شيء فإن برهان قياس التمثيل عند أوغسطين هو برهانٌ يثبت أن هناك أنفسًا أو أرواحًا عاقلة تنتسب إلى كائنات حية عاقلة أخرى، ويعني الإنسان على الإطلاق. وأن ثمة أرواحًا لبعض الكائنات الحية غير الإنسان، وإن كانت غير عاقلة. وعليه فليس بلازم لكي نقول بوجود أرواح وأنفس أخرى أن نقوم بدراسة استقرائية بحيث نتمكن على أساس منها أن نفترض تدريجيًا أن ثمة أفعالًا أو أحوالًا في هذه الأرواح العاقلة الأخرى تشبه تلك الأفعال أو الأحوال التي ندركها في أنفسنا أو أرواحنا العاقلة. حقًّا إن برهانًا كهذا يبدو متمشّيًا مع «مذهب اللا أدرية» وموقفه الجدير بالاعتبار من مسألة تعيين ماهية الخبرة الشعورية الذاتية لكائن ما من الكائنات الحية الأخرى، وليكن خفاشًا أو كلبًا، أو إنسانًا آخر وُلد كفيفًا وأصمًّا.

والواقع أن أوغسطين لا ينفك يعلن عن مثل هذا الموقف اللا أدري منذ محاورته الأولى في «الرد على الأكاديميين»:

ف٥ «حسنًا! فلتخبرني إذًا إنْ كان مذاق أوراق شجرة الزيتون الجافة التي يشتهيها الماعز هي مُرّة في ذاتها.»

« أيها الرجل ألا تخجل مما تقول! أليس الماعز أكثر منك تواضعًا! حقًّا إنّي لا أعرف مذاق أوراق شجر الزيتون في فم الماعز، ولكنّي أعرف أن مذاقها مُرّ بالنسبة لي.» (٣: ١١. ٢٦)

ولكن على الرغم من أن أوغسطين يصرح بأنه لا يدري كيف يمكن أن يكون مذاق أوراق شجر الزيتون بالنسبة للماعز، فإنه لم يشك البتة في أن لها مذاقًا ما بالنسبة للماعز،

(١) Ibid., p. 440

وأن هناك شيئًا يشبه تذوق الماعز لأوراق شجرة الزيتون الجافة.

قلت من قبل إن برهان أوغسطين على وجود أنفس أخرى يتفق مع «مذهب اللا أدرية» وموقفه من مسألة تعيين ماهية الخبرة الشعورية الذاتية لكائن ما من الكائنات الحية الأخرى. لست أدعي طبعًا أن برهان أوغسطين كان متفقًا مع النزعة اللاأدرية المطلقة. صحيحٌ أنه قد يتعذر علينا معرفة كيف يمكن لكلب أن يسير مسافات طويلة بساقٍ مكسورة في حين يبدو كأنه لا يشعر بالألم على الإطلاق. لكنّ الشيء الذي لا مرية فيه أيضًا هو أن من شأن عواء كلب جريح أن يؤدي بنا إلى الاعتقاد بأن هذا الكلب يتألم بشدة، ويسوّغ من ثم افتراضنا القائل بأن لهذا الكلب خبرة شعورية ذاتية بعالمه الظاهر، وبالنتيجة فإن الكلب ليس، كما يدعي ديكارت، مجرد آلة ذاتية الحركة. ومع أن هذا البرهان الذي أورده أوغسطين هو من التعميم بموضع بحيث لا يشير إلى أحوال أو أفعال معينة تقوم بها النفس بوصفها مبدأ الحياة والحركة في البدن، فإنه ينبغي على مَنْ يسلم ببرهان أوغسطين ويأخذه على محمل الجد أن يُلم بشيء من تلك الأحوال ليتثبت من معقولية النتائج التي ينتهي إليها.

وهنا أجد لزامًا عليّ أن أنوه بأمر قد يثير دهشة القارئ من فرط تناقضه. فليس هناك شك في أن أوغسطين قد صرّح، كما أشرنا من قبل في بداية هذا الفصل وبالتحديد في «ف٢»، بأنه يعرف ماهية النفس قياسًا على معرفته بنفسه الناطقة. وسوف أوضح لاحقًا السبب الذي من أجله صرّح أوغسطين بهذا القول، وما المقصود بقوله هذا، ولكنه في الوقت نفسه لم يقل البتة، وأعتقد أنه لم يرغب في أن يقول، إنه يعرف ماهية الألم قياسًا على معرفته بآلامه. ويرجع السبب في ذلك، إنْ جاز لي أن أتحدث بلسانه، إلى أن مثل هذه المعرفة من شأنها أن تصير ضربًا من ضروب التعلّم بالإشارة، ولقد أضحى واضحًا أن أوغسطين يؤمن إيمانًا جازمًا، مثله في ذلك كمثل ڤتجنشتين، بأن التعلم بالإشارة ليس كافيًا بحد ذاته للتعلم. (سبق لنا معالجة هذا الموضوع في الفصل الرابع من هذا الكتاب).

ولا نزاع في أن ڤتجنشتين قد أعلن عن موقفه اللاأدري إزاء فعّالية التعلّم بالإشارة، سواء أكانت الإشارة «ذهنية» أم «حسيّة». وهاكم الفقرة الشهيرة التي تصور لنا موقفه على نحو لا لبس فيه:

ف٦ «صحيحٌ أن تعريف العدد اثنين، والقائل: هذان اثنان ـ بالإشارة مثلًا إلى جوزتين ـ يُعد تعريفًا دقيقًا تمام الدقة، ولكن كيف يمكن تعريف العدد اثنين بهذه الطريقة؟ فإذا كان الشخص، الذي نقدّم له هذا التعريف، لا يعرف ما الذي نريد أن نشير إليه بقولنا اثنين؛ فإنه سيفترض أن اثنين هي الاسم الذي نطلقه على هذه المجموعة المؤلفة من جوزتين! ـ والحق أن بإمكانه أن يفترض ذلك؛ على أنه ربما لا يريد أن يفترض ذلك. وقد يقع هذا الشخص في خطأ الافتراض المعاكس؛ إذ عندما أريد أن أعطي اسمًا ما لهذه المجموعة المؤلفة من جوزتين، أجده وقد فهم هذا الاسم بوصفه يشير إلى العدد. على أنه في الإمكان أن يحدث نفس الشيء عندما أقوم بتعريف اسم شخص ما بالإشارة، فأجده وقد ظن أنه اسم يشير إلى لون أو عِرْق، أو حتى إلى إحدى الجهات الأربعة، وهذا إنْ دل فيدل على أن التعريف بالإشارة يمكن في كل الأحوال أن يُفسّر بطرائق جد متباينة».(٤)

لهذا السبب عينه، يشك أوغسطين أيضًا في فعّالية التعلّم بالإشارة. وفي وسعنا أن نكشف عن موقف أوغسطين اللاأدري من التعلم بالإشارة، ونعني التعلّم بواسطة أمثلة تُعرض على المتعلم بحيث تشير إلى الموضوع المراد تعلمه، وذلك في محاورته «في المُعلِّم» التي سبق لنا أن وقفنا على بعض أفكارها في «الفصل الرابع». وهاكم الفقرة التي يتساءل فيها أوغسطين عما إذا كان في مقدور المشاء أن يشرح بالإشارة معنى كلمة «مشي»:

ف٧ «أوغسطين: أخبرني يا أديوداتوس: هب أنّي كنت جاهلًا تمام الجهل بما تعنيه كلمة مشي، وسألتك ـ وأنت تمشي ـ عن معنى المشي، فكيف تجيب عن سؤالي بالإشارة؟

أديوداتوس: سأمشي أسرع قليلًا بحيث ألفت انتباهك، من بعد سؤالك، إلى ما يطرأ (على سلوكي)، وفوق ذلك لن أعرض إلا ما ينبغي عرضه بالإشارة.

أوغسطين: ألا تعلم أن المشي شيء والإسراع في المشي شيء آخر؟... إذ يقال أسرع في الكتابة، وأسرع في القراءة، وما شابه ذلك من المسائل الأخرى التي

(٤) Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigation, tr. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1967), p. 28

يمكن أن تؤدى بسرعة.» (٣: ٦)

وفي القسم الأخير من المحاورة يعود أديوداتوس إلى مثل المشي هذا فيقول:

ف٨ «ولكن إذا افترضت، على سبيل المثال، أن شخصًا قد سألني عن دلالة المشي بينما كنت مضجعًا أو قائمًا بأي عمل آخر، فاستجبت من فوري لسؤاله، وقمت بالمشي محاولًا أن أعلمه دلالة المشي من دون علامة، فكيف لي أن أقوِّم اعتقاده بأن دلالة المشي هي فقط ما قمت بعرضه من خطوات عليه؟ وكم يكون مخطئًا لو اعتقد ذلك! حينئذٍ سوف يعتقد بأن الشخص الذي يمشي أسرع أو أبطأ مني لا يمشي على الإطلاق». (١٠: ٢٩)

وكما رأينا في «الفصل الرابع» من هذا الكتاب، لم يلبث أوغسطين أن تحوّل إلى مثال صيَّاد الطيور؛ إذ يطرح على أديوداتوس سؤالًا عما إذا كان في مقدور شخص ما أن يتعلم صيد الطيور بالإشارة. لكن أديوداتوس يشك في الأمر ويقول «أخشى يا أبت أن يكون مَثَل هذا الشخص كمثل السائل عن حقيقة المشي». ومع ذلك يحاول أوغسطين أن يطمئن أديوداتوس قائلًا:

ف٩ «من السهل أن تتحرر من خشيتك حينما أقول لك إن صاحبنا هذا كان من الذكاء بحيث يُتهيؤ له أن يعرف فن الصيد تمام المعرفة معوّلًا فقط على ما لاحظه من عرض الصياد. وحسبنا فيما نحن بصدده الآن أن نشير إلى أنه في مقدور فريق من الناس أن يتعلّم على الأقل بعض الأشياء، إن لم تكن كلها، دون علامة». (١٠: ٣٢)

وهنا أمرٌ يحسن بنا أن نوضحه، وهو أن هذه المناقشة فيما إذا كان بمقدور المرء أن يعلم غيره دلالة المشي أو صيد الطيور «دون علامة» هي في الأصل مناقشة في إمكان التعلّم من دون استعمالٍ للكلمات، ونعني التعلم بواسطة الإشارة أو بعرضِ نشاط أو فعالية معينة. والحق أن أوغسطين يقرر في نهاية في كتابه محاورة «في المُعلِّم» أنه لا وجود لتعليم يعتمد على العلامات أصلًا، ويعني أنه ليس بمقدورنا أن نتعلم أو نعلم معاني الكلمات اعتمادًا على العلامات. وإنما يجب على المرء أن يتعلم بذاته، وأن يعوّل في تعلمه هذا على استشارة «المعلم الداخلي». ولذا يُعد مذهب أوغسطين في التعلّم «مذهبًا إشراقيًّا». ولا غرو فمذهب الإشراق يفترض بديًّا أن من شأن المثل أن

تكون حاضرة في كل إنسان على نحو مباشر. وأن مسألة التعلم بالإشارة أو المناقشة في طبيعة اللغة يمكن أن تحثنا على استشارة المعلم الداخلي، ومن ثم تعيننا على تعيين دلالة المشي أو صيد الطيور والتسليم بها سواء بوصفها مثالاً من المثل الأفلاطونية، أو بوصفها مركبة على شاكلة المثل الأفلاطونية.

على أن القول بأفلاطونية مذهب الإشراق الأوغسطيني أو فكرته عن «المعلم الداخلي»، لا يعد قولاً دقيقًا تمام الدقة إذا ما عرفنا أن أوغسطين نفسه حاول أن يميز مذهبه من مذهب أفلاطون..ولا أدل على ذلك مما جاء في «الكتاب الثاني عشر» من رسالته «في الثالوث»، إذ يقرر أوغسطين، بعد أن أشار إلى أمثولة أفلاطون التي أوردها في محاورة «مِينون»(*) وتحكي عن خادم مينون الذي استطاع معرفة طول ضلع المربع الذي مساحته ثمانية أقدام مربعة، قائلاً:

ف١٠ «ولئن كان هذا في الحق محض تذكّر للأشياء التي عرفتها نفسُه من قبل في حياة سابقة، لكان من الممتنع على غيره من الناس، أو بالأحرى على كثير منهم، أن يتذكروا الشيء عينه إذا ما سُئلوا عنه. ولكن بما أن عدد علماء الهندسة بالقياس لعدد البشر قليلٌ إلى الحد الذي يجعل من الصعب أن نجد واحدًا منهم بيننا الآن، فإنه يلزم أننا لم نكن جميعًا مهندسين في حيواتنا السابقة». (١٢: ١٥. ٢٤)

ثم يستطرد أوغسطين على نحو أكثر جدية في شرح هذه المسألة، فيقول:

ف١١ «على أنه ينبغي التسليم بأن من طبيعة النفس الناطقة أن ترى هذه الأشياء التي تلتحق وفقًا للإرادة الإلهية بجملة معقولات النظام الطبيعي، بواسطة ضوء لاجسماني فريد من نوعه، مثلها في ذلك كمثل العين في البدن التي ترى الأجسام المرئية الماثلة أمامها في هذا الضوء الجسماني الذي جُبلت العين على أن ترى من خلاله».

(*) تعد محاورة «مينون» من محاورات أفلاطون الشهيرة عند دارسي نظرية المعرفة عند أفلاطون. تبدأ المحاورة بحديث يدور بين سقراط وصديقه مينون عن الفضيلة وإمكان تعلّمها، وفيه يتساءل سقراط هل الفضيلة واحدة عند كل البشر أم أنها تتباين باختلاف الأفراد. ثم يتحوّل سقراط إلى بسط دعوته القائلة بأن المعرفة تذكّر محاولاً اختبار صدق دعوته هذه من خلال تطبيقها على خادم مينون، مبيّنًا أنه على الرّغم من أن خادم مينون لم ينل قسطًا من التعليم، فإن الأخير استطاع أن يعرف بعض مسائل الهندسة المعقدة، مما يثبت أن المعرفة تذكر وأن النفس من ثم أزلية.

صحيحٌ أن أوغسطين ما فتئ يؤكد أن الأشياء المحسوسة، ومنها الألوان المتخيلة وحركات البدن، كالمشي وصيد الطيور، لا بد أن ندركها إدراكًا حسيًّا، لكنه يؤمن إيمانًا لا ريب فيه، كما أشرت آنفًا، بأنه ليس في مقدور المرء منّا أن يدرك ماهية اللون، أو المشي، أو صيد الطيور، تمام الإدراك بمعزل عن إشراق «المعلّم الداخلي».

وتمشّيًا مع هذه الآراء القائلة بلافاعليّة التعليم والتعلّم بالإشارة، يبدو من غير الملائم أن يفترض أوغسطين أن في مقدورنا أن نتعلّم ماهية الألم أو القلق، أو أن نتصور مدينة «ڤيينا» (أو مدينة الإسكندرية التي يبدو أنه قد افتتن بها كثيرًا على الرغم من أنه لم يذهب إليها قط)، اعتمادًا على ضرب من ضروب الإشارة الذهنية. حقًّا إن أوغسطين لم يفصح، مثل ڤتجنشتين، عن قلقه من جراء الاختلاف القائم بين تذكّر ماهية الألم بالذات والوقوف عند مظهر الألم، لكنه كان قد أعرب بالفعل عن شكوكه في جدوى التعليم بالإشارة مقررًا أنه لا يكفي بحد ذاته كي يُعتمد عليه في تعلّم ماهية الألم.

وهكذا فإنه لا ينبغي أن ننتظر من أوغسطين أن يبسط برهانًا «صاعدًا» (إذا كان هناك ألم وقلق ورغبة وأفكار حول مدينة الإسكندرية إلخ في هذا البدن؛ فإنه يلزم بديًّا أن يكون لديه نفس) على وجود الأنفس الأخرى. والواقع أنّا لا نجد البتة مثل هذا البرهان الصاعد عند أوغسطين. ومع ذلك يمكن أن نجد عنده برهانًا «هابطًا» ـ والذي يبدأ من ملاحظة التماثل القائم بين جملة الحركات التي يقوم بها جسم آخر وبين حركات جسمي التي أدرك أنها تنشأ عن نفسي بوصفها علة الحركة، حتى ينتهي إلى النتيجة القائلة بأنه لا بد أن تكون هناك نفس في هذا الجسم الآخر والتي من شأنها أن تُحدث هذه الحركات في جملتها. وأعترف أن هذا البرهان الهابط ينسجم أيّما انسجام مع موقف النزعة اللاأدرية إزاء معرفة الصفة المميزة لحياة هذا الكائن الحي الباطنة، ومعرفة ما الذي يشبه كوني هذا الخفاش أو أي إنسان آخر.

مع ذلك فإن برهانه يعتمد على الفرض القائل بأنه في مقدوري أن أعرف ماهية النفس بوجه عام قياسًا على معرفتي بنفسي الناطقة. ويظهر أن أوغسطين كان مستمسكًا بهذا الفرض إذ يقول: «نستطيع أيضًا أن نعرف ماهية النفس «*animus*» معولين على تأمل أنفسنا، ذلك لأن لدينا نفسًا» (في الثالوث ٨: ٦ ـ ٩). وواضحٌ إذًا أن برهنة أوغسطين على وجود أنفس أخرى إنما هي بمثابة قياس تمثيل، حتى لو لم يلجأ إلى تعيين أفعال أو

أحوال نفسية بعينها بحيث يعزوها إلى النفس الأخرى التي يريد إثبات وجودها. ولكن لماذا لم يشك أوغسطين البتة في قدرته على تمييز نفسه الناطقة أو إدراكها؟

الجواب عن هذا السؤال، كما تقرره فقرات عديدة من رسالة أوغسطين «في الثالوث»، هو أن النفس الناطقة تكون بطبيعتها حاضرة أمام ذاتها حضورًا مباشرًا. ومن ثم فهي ليست في حاجة إلى أن تميّز ذاتها أو إدراكها. ولا ريب في أن مسألة كيف يمكن للنفس أن تدرك ذاتها قد حيرت أوغسطين. على أنّا إذا شئنا أن نستعمل لغة «ناجل» في صوغ جواب أوغسطين عن هذه المسألة، فيمكن أن نقول: إذا كان يظهر لي أن ثمة شيئًا ما يشبه إنيّتي، فإنه لا مناص من أن أعرف ماهيته. وبما أن فعالية نفسي الناطقة وانفعالاتها تفصح عما يميز طبيعة إنيّتي، فإن أفكاري، ومشاعري، وأحلامي، وأحلام يقظتي، ورغباتي، ومخاوفي ـ تساعد في جملتها على تعيين ماهية ما يشبه نوع أو جنس إنيّتي.

وقد حاول أوغسطين، كما أشرت في الفصل السابق، أن يقف على حقيقة حضور النفس المباشر أمام ذاتها من خلال مناقشة الحكمة اليونانية القديمة والقائلة «اعرف نفسك!»:

ف١٢ «ولكن كيف يمكن للنفس أن تستحضر ذاتها، كما لو كان في وسعها ألا تكون حاضرة في ذاتها؟ زد على هذا أنه إذا وُجد جزء من النفس، فإنه يلزم أن النفس لا تبحث عن ذاتها بوصفها كلًا لا يتجزأ؛ فالنفس إنما تبحث عن ذاتها بوصفها كلًا لا يتجزأ. وعليه فإن النفس تستحضر ذاتها بوصفها كلاً لا يتجزأ بحيث لا يمكن أن يكون ثمة شيء آخر ينبغي أن تبحث عنه. ذلك لأن النفس لا تريد إلا ما تبحث عنه؛ وأن ما تبحث عنه ليس شيئًا آخر سوى ذلك الذي تعتقد أنها تريده. وعلى هذا، ما دامت النفس تبحث عن ذاتها بوصفها كلًا لا يتجزأ، فإنها لا تبحث أبدًا عن جزء من ذاتها.» (في الثالوث ١٠ : ٤ . ٦)

والخلاصة التي يستخلصها أوغسطين من هذا كله هي أن الأمر القائل «اعرف نفسك!» لا ينبغي أن يكون دعوة للنفس من أجل أن تبحث في ذاتها عن الشيء الذي لا تعرفه بعد، إذ إنه ليس ثمة شيء في النفس لا تعرفه بذاتها. وإنما يجب بالأحرى، والقول لأوغسطين، أن يكون هذا الأمر «دعوة للنفس لكي تتأمل ذاتها وتحيا وفقًا لطبيعتها التي ينبغي أن تخضع له [الله]». ثم يتابع أوغسطين قائلًا بأن النفس «تقترف العديد من

الخطايا والآثام بمقتضى رغباتها الشريرة، كأنها غافلة عن ذاتها» (١٠: ٥. ٧). على أن أوغسطين لم ير غفلة النفس عن ذاتها بوصفها جهلًا بماهيتها، بل ضربًا من ضروب «إعراض» النفس عن طبيعتها الحقة.

ولكن ما الذي يمكن أن يرد به ناقد من أتباع مذهب فتجنشتين على برهان قياس التمثيل على وجود أنفس أخرى كما أورده أوغسطين؟ يُخيل لي أن رده على برهان أوغسطين لن يخرج في أغلب الظن عن اعتراضين. أولهما الاعتراض القائل بأن الإشارة المبهمة إلى أنماط السلوك المكرورة، أو إلى أنماط السلوك المتعلقة بصحة البدن أو بحركاته الآلية، لا تنتهي إلى الإقناع المنشود. إذ إن المرء لا يعول البتة عندما يعزو ضربًا من الإحساس إلى خفاش يتلوّى ألمًا، أو عندما يقرر أن هذا الجزء الناتيء خلف الأريكة هو لطفل يلعب «الغمْضِيَّة»، على برهان «قياس التمثيل».

والحق أنني أشعر بالاضطراب إزاء هذه المسألة. فبين بذاته من ناحية أن إيماني بأن للشخص المريض بالسكتة الدماغية، أو بمرض «الزهايمر» نفسًا، يعتمد فيما يظهر على وجوه الشبه والتماثل القائمة بين أنماط السلوك المكرورة. بيد أني لا أعتقد أن لدي تصورًا لما سيبدو عليه الأمر لو كنت مريضًا بالسكتة الدماغية أو «الزهايمر» من ناحية أخرى. ومع ذلك، فإن نزعتي اللاأدرية إزاء معرفة حقيقة ما يبدو عليه الأمر لو كنت مريضًا بمرض «الزهايمر» لا تؤذن بتقويض دعائم إيماني بأن هناك شيئًا يشبه أن أكون هذا الشخص المريض - أو أن لمريض من مرضى «الزهايمر» نفسًا. وبالنتيجة يمكن أن نقول الشيء عينه عن الخفافيش.

وأما الاعتراض الثاني الذي أتوقع أن يرد به هذا الناقد على برهان أوغسطين فيتمثل في قوله بأنه من الخطأ أن نعزو نفسًا لكائن حي آخر معتمدين على برهان منطقي من أي نوع. ولعل من شأن هذا الاعتراض أن يجد تأييدًا من فتجنشتين نفسه، كيف لا وفي كتابه «أبحاث فلسفية» ما ينهض دليلًا على ذلك، إذ كتب يقول:

ف١٣ «إن موقفي تجاهه إنما هو في الحق موقف تجاه روحه. وفي رأيي أنه ليس لديه روح.»[٥]

---

(٥) Ibid., pt II, iv, p. 178

وتمشّيًا مع هذا القول الغامض لفتجنشتين، يمكنني القول، إنْ كنت قد فهمت مغزاه على نحو صحيح، بأنه ليس في وسع المرء أن يستنتج القضية القائلة بأن «م» ذو روح بواسطة ضرب من ضروب التعاطف الوجداني، أو الامتعاض، أو الاهتمام أو غير ذلك تجاه روح أخرى.

ولكنني ما زلت مترددًا في قبول مثل هذا الاعتراض. ذلك أنه على الرغم من كوني نباتيًا، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أن آرائي عن الدّجاج والعجول قد تغيّرت بمجرد تغيير موقفي تجاهها. بيد أنه لا يعني أيضًا أن مثل هذا البرهان لا يلعب دورًا في تشكيل آرائي. ولهذا كان يعنيني أن أجد دليلًا على أن الطيور والثدييات تحلم. صحيح أنه ليس هناك من دليل مماثل على أن البرمائيات والأسماك، وغيرها من الحيوانات الأدنى رتبةً، يمكنها أن تحلم. إلا أنني استنتجت أن للكائنات الحية التي تحلم خبرة شعورية ذاتية من نوع ما، وإنْ لم تشبه خبرتي الشعورية تمام الشبه. ومن ثم وجدتني تبعًا لهذا الاستنتاج غير راغب في التغذي على لحوم الحيوانات التي تحلم. وعليه يمكن القول بأن هذا البرهان قد أثر على موقفي تجاه هذه الحيوانات تأثيرًا واضحًا.

وإذًا فهل لا يوجد شيء يشبه أن يكون ضفدعًا، أو كركند (جراد البحر)، ما دامت هذه الكائنات الحية لا تحلم (أو ما دمنا لا نملك نفس البرهان على أن هذه الأنواع من الكائنات الحية بمقدورها أن تحلم، وهو الأمر الذي يدعو للدهشة)؟ لست أدري. لكنني أعتقد أن هذه المسألة تظل مطروحة للمناقشة، وأنه من المعقول حقًا أن أكون رأيًا فيها. والواقع أن تكوين رأي في مثل هذه المسألة ممكن، لا بمقتضى ما توصل إليه علم وظائف الأعصاب من حقائق بشأن هذه الأنواع من الكائنات الحية فحسب، بل أيضًا بفضل ما تطرحه النماذج السلوكية من وجوه شبه وتماثل شتى بينها وبين نماذج سلوك الأنواع الأرقى من الكائنات الحية الأخرى.

ومع ذلك يظهر في بعض الفقرات الأخرى أن فتجنشتين نفسه كان مؤيدًا لفكرة البحث عن وجوه شبه وتماثل بغية أن يعزو النفس للكائنات الحية الأخرى؛ إذ يتحدث في كتابه «أبحاث فلسفية» زاعمًا أنه «فيما يتعلق بالإنسان والكائنات الحية الأخرى المماثلة (أعني تلك التي تسلك بطريقة مماثلة) له فحسب، يمكن للمرء أن يقول بأن لها أحاسيس: إنها ترى؛ أو هي عمياء؛ إنها تسمع؛ أو هي صمّاء؛ هي واعية أو غير واعية»

(أبحاث فلسفية. فقرة ٢٨١). ويقول ڤتجنشتين أيضًا في فقرة أخرى: «ليس في الإمكان أن نقول عن كائن حي إنه يعاني من آلام إلا إذا كان يسلك كإنسان» (أبحاث فلسفية. فقرة ٢٨٣). وعلاوة على ذلك يصرّح في فقرة ثالثة: «نحن نقول فقط عن الإنسان والكائنات التي تشبهه إنها تفكر» (أبحاث فلسفية. فقرة ٣٦٠).

ويستوقفني في ملاحظات ڤتجنشتين السابقة شيئان جديران حقًّا بالانتباه. أولهما فكرته القائلة بأنه وحده مَنْ يشبه الإنسان يفكر، وأنه وحده مَنْ يسلك كإنسان يتألم، إذ يتضح جليًا أن ڤتجنشتين يستعمل هنا ضربًا من ضروب قياس التمثيل الخاصة به. أما الشيء الثاني الذي يستلفت انتباهي فهي دعوته بأنه ليس في الإمكان أن نقول عن كائن حي ما إنه يعاني من آلام إلا إذا كان يسلك كإنسان. إذ يبدو أن ڤتجنشتين قد اكتفى بالملاحظات البسيكولوچية والاجتماعية عندما قرر أن مثل هذه الكائنات الحية هي وحدها التي نميل إلى القول بأنها تتألم. ولكن عندما يقول ڤتجنشتين بأن مثل هذه الكائنات هي وحدها التي يمكن أن نقول عنها إنها تتألم، فإنه يبدو وكأنه يثير سؤالاً حول ما الذي يسوغ له هذا الادعاء، أو كيف يمكن أن يتثبت المرء من صحة دعوته. وهذا إنْ دل على شيء فإنما يدل على أن وجوه الشبه والتماثل التي لمسها ڤتجنشتين لا تؤذن بالحديث عن هذه الكائنات بطريقة عاطفية فحسب، بل إنها تعد أيضًا بمثابة الدليل الذي يسمح لنا بأن نعزو الألم أو غيره من أفعال النفس وأحوالها لهذه الكائنات الحية. وأعتقد أن في هذا ما يكفي لإثبات أن آراء ڤتجنشتين تدنو كثيرًا من برهان قياس التمثيل على وجود أنفس أخرى الذي نجده عند أوغسطين؛ وهو الأمر الذي يجعلني غير واثق بصحة الآراء التي تُظهر ڤتجنشتين بوصفه مناهضًا لهذا البرهان الشائع.

والواقع أن ڤتجنشتين يدنو أكثر فأكثر من هذا البرهان في هذه الفقرة:

<u>ف١٤</u> «لننظر إلى حجر ما ونتصوّر أن له أحاسيس! ـ ولنسأل أنفسنا: كيف استولت على أذهاننا فكرة أن نعزو إحساسًا لشيء ما؟ من المستطاع أيضًا أن نعزو إحساسًا لعدد ما! ـ فانظر الآن إلى ذبابة تتلوّى ألمًا، ثم فجأة تزول معاناتها بحيث يبدو أنه في إمكان الألم أن يجد له منطلقًا من هنا [*der Schmerz scheint hier angreifen zu können*]..»[٦]

---

(٦) Ibid., p. 281

صحيحٌ أن فتجنشتين لم يوضّح لنا السبب الذي يجعل من تلوّي الذبابة منطلقًا لكي يعزو لها أحاسيس، ولم يشرح لنا ما الذي يتطلبه مثل هذا العزْو حتى يتأسس على مبدأ راسخ. لكنه دعانا، ولو بطريقة خجولة، إلى التفكير في هذا السؤال. وسيكون من الطبيعي أن نجيب عن هذا السؤال بضرب من ضروب برهان قياس التمثيل على وجود أنفس أخرى.

ولكن، مرة أخرى، ما هو اعتراض أتباع مذهب فتجنشتين على برهان قياس التمثيل على وجود أنفس أخرى؟ هل هو مجرد رفض للفكرة القائلة بأن المرء يمكنه بواسطة استبطان «خاص» أن يعرف ماهية الألم بذاته، أو ماهية الشعور بالقلق، ومن ثم يمكنه اعتمادًا على وجوه الشبه والتماثل بين سلوك الأجسام الأخرى أن يعزو نفس الشعور لكائن حي آخر؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإنه ليس هناك ما يدعو إلى أن نميّز بين وجهتي نظر أوغسطين وفتجنشتين فيما يتعلق بهذه القضية. حقًّا إن أوغسطين، كما رأينا آنفًا، كان مرتابًا في فعاليّة التعليم بالإشارة، مثله في ذلك كمثل فتجنشتين. لكن في حين أن أوغسطين يستجيب لهذه النزعة الارتيابية باللجوء إلى مذهب أفلاطون القائل بالأفكار الفطرية، يستجيب لها فتجنشتين باللجوء إلى «معيار خارجي» لكي يعزو به «سلسلة الأحداث الذهنية» لألعاب اللغة وأشكال الحياة(*).

(*) يعد مصطلح أشكال الحياة «Lebensformen» من أهم المصطلحات التي ركن إليها فتجنشتين في مؤلفه «أبحاث فلسفية». فمعيار الصواب والخطأ في اللغة إنما يتأسس من داخل العلاقات الإنسانية والاجتماعية التي تنتظم على نحو معين بحيث يصبح تصورنا للغة وألعابها، في رأيه، تصورًا لأشكال الحياة نفسها التي تنشأ عنها هذه اللغة في آن واحد. وعليه فإنه ما دامت اللغة نتاجًا لتاريخ الإنسان الطبيعي، فإن بحثنا في اللغة وألعابها هو بحث في نظام العلاقات الاجتماعية الذي يميز الجماعة الإنسانية بحيث تخضع له هذه اللغة تمام الخضوع. ولعل في هذا المصطلح ما يبين لنا كيف أن تطور مذهب فتجنشتين في اللغة إنما كان نتيجة طبيعية بطيئة مستمرة للتطور الذي شمل مذهبه الفلسفي في الطور الأخير من حياته. ولمزيد من التفاصيل راجع كتاب الدكتور عزمي إسلام «لدفيج فتجنشتين» الصادر عن دار المعارف بمصر.

الفصل الثامن

مُشكلاتُ الحُلْم الفَلسَفيَّة

لا مناص لمَن يتفلسف انطلاقًا من وجهة نظر الأنا، كما يفعل أوغسطين، من أن يواجه واحدة أو أكثر من ثلاث مشكلات جد متميزة تتعلق بالحُلْم. وأولى هذه المشكلات التي يحلو لي أن أطلق عليها اسم «مشكلة الحلم الإبستمولوچية» تتصل بمسألة: كيف يتسنّى لي أن أعرف ما إذا كنت أحلم الآن؟ أما المشكلة الثانية والتي أطلق عليها اسم «مشكلة الحلم الميتافيزيقية» فتتمثل في: كيف أعرف أن الحياة في جملتها ليست حلمًا يتراءى لي؟ وأما المشكلة الثالثة فهي «مشكلة الحلم الأخلاقية» التي يمكن صوغها على هذا النحو: هل يمكن أن أتحمل تبعات ما أقوم به من أفعال لا أخلاقية في حلمي؟

مشكلة الحلم الإبستمولوجية

الواقع أنه من بين مشكلات الحلم الثلاث، تعد مشكلة الحلم الإبستمولوچية هي الأقدم تاريخًا. كيف لا وقد ظهرت هذه المشكلة أول ما ظهرت في محاورة «ثيتاتوس» لأفلاطون حوالي سنة ١٥٨ قبل الميلاد:

«سقراط: ثمة سؤال لا ريب في أنه قد تردد على مسامعك يا ثيتاتوس، وكثيرًا ما يطرحه الناس، عن البيِّنة التي يمكن أن نقدمها إذا ما سُئلنا عما إذا كنّا في هذه اللحظة الراهنة نائمين ونحلم بكل أفكارنا، أم يقظين ونتحدث إلى بعضنا بعضًا في واقع الأمر.

ثيتاتوس: حقًا يا سقراط، فلا ريب في أنه يصعب العثور على الدليل الذي نصبو إليه. والحق أن كلا الحالتين متطابقتان في خصائصهما تمام التطابق. فليس ثمة شيء يمكن أن يحول دون الاعتقاد بأنه حينما نحلم قد نبدو كأننا نجري حوارًا يشبه حوارنا الآن تمام الشبه. فضلًا عن أنه عندما نحلم بأننا نحكي قصة حلم ما، يكون هناك تشابه عجيب بين

كلا الخبرتين».[1]

لقد أجرى أفلاطون هذا التساؤل على لسان سقراط بوصفه جزءًا من بحثه في الاقتراح القائل بأن المعرفة ليست شيئًا آخر سوى الإدراك الحسي. ففي بحثه عن إجابة لهذا السؤال يذهب إلى القول بأنه ما دامت فترات حلمنا تتساوى في المقدار مع فترات يقظتنا، فليس هناك من سبب مقنع يجعلنا نعلي من شأن ما نعتقده في فترات يقظتنا على مثيله في أحلامنا. على أن القول بهذا الرأي يعني الانتقال من البحث في مشكلة الحلم الإبستمولوجية الخالصة إلى افتراض أن لدينا مزية خاصة نستطيع على أساس منها أن نعرض خبراتنا المعيشة، سواء تلك التي نتذكرها كحلم أو التي نتذكرها كواقع، ونحن واثقون تمام الثقة بأننا لسنا في حلم.

وعليه فإنه على الرغم من طرْحه لمشكلة الحلم الابستمولوجية، فإن أفلاطون لم يأخذها على محمل الجد. حقًّا إن أفلاطون يفترض أن كل ما ينشأ عن الأحلام من أحكام يكون مشكوكًا في صحته من جهة الإبستمولوچيا، (وهو افتراض صحيح في اعتقادنا) لكن الشيء الذي أخفق أفلاطون في أخذه على محمل الجد، هو أن في إمكان مشكلة الحلم الإبستمولوچية أن تقوّض أحكامنا المعرفية برمّتها. ذلك أنه إذا لم أستطع البرهنة على أنّي لا أحلم الآن، فإنه يلزم ضرورةً أن أشك في كل حكم أصل إليه، ذلك لأن إمكان كونه وهمًا يظل قائمًا على الدوام.

يظهر أن أرسطوطاليس قد تنبه إلى هذا التهديد الذي تمثله مشكلة الحلم الإبستمولوچية على نحو أكثر وضوحًا. إذ يقول في «الكتاب الرابع» من «الميتافيزيقا» (١٠١١أ ٣-١٣):

«يحار بعض الناس في تناول هذه المشكلة بل ويزيدونها تعقيدًا لأنهم يريدون أن يعرفوا مَنْ ذا الذي سيحكم بمَن هو الرجل الصَّحيح، ومَنْ ذا الذي يُرجِّح، بوجه عام، أن يكون حكمه صادقًا في مثل هذا الحال. والحق أن هذه التعقيدات المحيّرة تشبه تمامًا السؤال العويص عما إذا كنّا نائمين أم يقظين الآن؟ والحق أنهم جميعًا يمتلكون الحجة القوية عينها. ذلك لأن أولئك الذي يطرحون سؤالًا كهذا يريدون

---

(١) Plato, Theaetetus, tr. M. J. Levett (Indianapolis: Hackett, 1990)

برهانًا على كل شيء؛ فهم لا يكتفون بالبحث عن مبدأ فحسب؛ بل يرغبون أيضًا في البحث عن برهان يثبتون به هذا المبدأ... والحق أن هذه المشكلة التي سبق أن أشرنا إليه من قبل هي: أنهم يبحثون عن برهان لشيء ليس له من برهان، فمبدأ أي برهان ليس مبرهنًا عليه».[٢]

يبدو أن وجهة نظر أرسطوطاليس في مبادئ البرهنة تسير على هذا النحو. لنفترض أن لدينا هذا البرهان البسيط والمعروف باسم برهان «حالة إثبات المقدّم»[*]:

(١) ط من الحيوانات الرئيسة

(٢) إذا كان ط من الجيوانات الرئيسة، فيلزم أن يكون ط من الثدييات.

إذًا فإن (٣) ط من الثدييات.

فلنفرض الآن أن شخصًا ما قد تساءل عن السبب الذي من أجله يمكن أن نستنتج ما جاء في (٣) من المقدمتين (١) و(٢). صحيحٌ أنه في مقدورنا أن نرد على سؤاله بأن برهان «حالة إثبات المقدّم» هو السبب في تحصيل تلك النتيجة. ولكنّا لا نستطيع بطبيعة الحال أن نثبت برهان «حالة إثبات المقدّم» عينه بواسطة برهاننا السابق الذي يثبت (٣) من المقدمتين (١) و(٢). وليس هذا بغريب فنحن لا نلجأ إلى هذا المبدأ المنطقي إلا من أجل أن نثبت به صحة النتيجة في (٣) تبعًا لما جاء في المقدمتين (١) و(٢). صحيحٌ أنه من الممكن أن نحاول إثبات صحة برهان «حالة إثبات المقدّم» بواسطة اللجوء إلى مبادئ وقوانين منطقية أخرى. على أننا سوف ندور حينئذٍ في حلقة مفرغة من البحث الدائم عن برهان للبرهان، ما دام أن «مبادئ البرهنة» الأخرى لم يبرهن عليها.

يدرك أرسطوطاليس، فيما يظهر، أن في مشكلة الحلم الإبستمولوچية ما يشبه بحق هذه الحلقة المفرغة. فإذا افترضت أنني أبحث عن دليل أستوثق به من حقيقة يقظتي الآن قبل أن يُتهيؤ لي أن أمضي في سبيل قبول بعض الأحكام التي أطلقها. وأنه قد أضحى

---

(٢) Aristotle, Metaphysics. Books G. D. and E. tr. C. Kirwan (Oxford. Clarendon Press. 1971)

(*) برهان حالة إثبات المقدّم modus ponens هو برهان منطقي بسيط يعتمد على قياس متصل يُثبت التالي في النتيجة بواسطة إثباته في المقدّم، ويمكن صوغه على هذا النحو: إذا كانت ط فإن ظ. ولكن ط. إذن ظ. فمثلا يمكن أن نقول: إنْ كان اليوم هو يوم الجمعة فسوف أذهب إلى المسرح، ولكن اليوم هو يوم الجمعة، إذًا سوف أذهب إلى المسرح.

في الإمكان جعل هذا الدليل قائمًا، لنقل، على الوضوح والترابط المنطقي الذي تتسم به خبرتي الشعورية. ولنفرض أيضًا أن لدي من الخبرة ما يكفي كي أطلق حكمًا ما وأتحرى وضوحه وترابطه المنطقي. ومع هذا كله، فإنه من الممكن أن يتساءل الشاك: كيف يتسنى لي معرفة أنني لا أحلم عندما أتحرى وضوح هذا الحكم وترابطه المنطقي. حينئذٍ يظهر أنني في حاجة ماسة إلى دليل قاطع يثبت أن معيار وضوح الحكم وترابطه المنطقي الذي أطبقه لم يكن بذاته حلمًا. وهكذا يبدو مرة أخرى أننا ندور في حلقة مفرغة من البحث عن برهان للبرهان. ولهذا السبب لم تكن استجابة أرسطوطاليس لمشكلة الحلم الإبستمولوچية شيئًا آخر سوى الدعوة إلى تجاهلها، بوصفها مشكلة جد عويصة، ما دام يتعذر عليه أن يحلها وأن يقدم عنها جوابًا شافيًا.

على الضد من أفلاطون، يأخذ أوغسطين التهديد الذي تمثله مشكلة الحلم الإبستمولوچية مأخذ الجد. فهو لا يتعمد، كما فعل أرسطوطاليس، أن يتجاهلها. لكنه عوضًا عن ذلك جدّ في أن يحل صعابها وأن يحد من تهديداتها. وقد سبق أن رأينا في «الفصل الخامس» من هذا الكتاب كيف أن كوچيتو أوغسطين يرمي إلى البرهنة على أنه في مقدوري أن أعرف، سواء في يقظتي أو في أحلامي، العديد من الأشياء تمام المعرفة. وأنه من الممكن جد الإمكان أن أعرف بأنّي موجود، سواء في يقظتي أو في أحلامي، وأن أعرف أنني موجود، وأنني سعيد بوجودي وبمعرفة أنني موجود. وهاكم نموذجًا من حديث أوغسطين كما جاء في إحدى فقرات رسالته «في الثالوث»، وفيه يتمثل ادعاء إمكان المعرفة لا في قوله «إنّي أعرف أنني موجود»، وإنما في قوله «إنّي أعرف أنني أحيا»:

<u>ف١</u> «إنها معرفة باطنة نعرف بواسطتها أننا نحيا، وهي معرفة لا يستطيع حتى الشكّاك من الأكاديميين الاعتراض عليها بالقول: ربما تكون نائمًا ولا تعرف ذلك، فتصوِّر لك أحلامُك ما تعتقد أنه حقيقة الأمر. ومَنْ ذا الذي ينكر أن كثيرًا من الأشياء التي تظهر لنا في أحلامنا تشبه تلك التي نراها في يقظتنا؟ على أن المرء الواثق بمعرفة كونه حيًا لا يقول: أنا أعرف أنّي يقظان، وإنما يقول بالأحرى: أنا أعرف أنّي أحيا؛ وهو يعرف ذلك سواء في حلمه أو في يقظته. وعلى هذا فمن المحال أن يضل هذا المرء في معرفة أنه يحيا، حتى لو كان في أحلامه». (١٥: ١٢. ٢١)

على ذلك فاستجابة أوغسطين لمشكلة الحلم الإبستمولوجية إنما هي شيء يحلو لنا أن نطلق عليه اسم «استجابة الوهم». فالدافع الذي يقف وراء دعوتنا إلى تسمية استجابة أوغسطين لمشكلة الحلم الإبستمولوچية بهذا الاسم إنما يتمثل في أن ما ندركه، أو ما نظن أننا ندركه، في يقظتنا أو في أحلامنا، سواء عندما نكون واقعين تحت تأثير مخدر ما، أو حينما يصيبنا مس من جنون، قد يكون مجرد وهم وخداع. فليس من شك في أنه عندما نقع فريسة لوهم ما، فإنه قد يتعذر علينا أن ندركه بوصفه كذلك. غير أننا عادةً ما نكون قادرين في نهاية المطاف على أن نميّز الأشياء وأن نحدد ما إذا كان الشيء الذي أدركناه من فورنا بوصفه شيئًا واقعيًا لم يكن في واقع الأمر إلا مجرد وهم.

ولكن حتى عندما نقع فريسة للوهم ونخفق في إدراك أننا واقعون تحت تأثير الوهم، فقد تكون ثمة أشياء يمكن أن نعرفها لأنها تبدو لنا من الواقعية بحيث يستحيل أن نخطئ في إدراكها. وعليه فإننا، حتى ولو كنّا نحلم، لا نخفق، مثلًا، في معرفة أننا موجودون، وأننا نحيا، وأن ٢+٢=٤. حقًّا إن الأوهام التي تتراءى لنا في أحلامنا قد تكون أوسع مجالًا وأشد وطأةً، لنقل مثلًا، من وهم تلاقي قضيبي سكة الحديد المتوازيين في نقطة واحدة على مرمى البصر. على أن اتساع مجال الأوهام في أحلامنا لا يغيّر ضرورةً من خصائص هذه الأوهام بوصفها كذلك، ولا يؤدي من ثم إلى القول باستحالة وجود بعض الأشياء التي نعرفها في حلمنا أو في يقظتنا سواء بسواء.

وهنا أمر يحسن أن أشير إليه، وهو أنه ليس من العسير علينا أن نعثر في مؤلف أوغسطين المعنون برسالة «في خلود النفس» ـ وهو من مؤلفاته الأولى ـ على صيغة مكتملة لما أطلقنا عليه اسم «استجابة الوهم»، وأعني استجابته لمشكلة الحلم الإبستمولوچية:

ف٢ «إذا فرضنا مثلًا أن شخصًا ما قد رأى في منامه أنه يجري حوارًا مع شخص آخر قاصدًا الوقوف على مبادئ صادقة، وأنه قد تعلّم شيئًا ما أثناء حواره هذا حتى أنه بعد أن استيقظ من حلمه وجد هذه المبادئ الصادقة لا تزال قائمةً دون أن يطرأ عليها أي تغيير. ومع ذلك فقد يلاحظ هذا الشخص أن الظروف الأخرى التي تراءت له في الحلم لم تكن إلا وهمًا، كالمكان الذي جرى فيه الحوار، أو محدثه الذي تراءى له أنه يجري معه حوارًا ـ حتى لو كان صوتهما في الحلم يبدو حقيقيًا ـ أو الكلمات التي استعملت في الحوار، فضلًا عن أشياء أخرى أُدركت بالحواس أعيانها التي

يدرك بها الإنسان في يقظته. لكن هذه الأشياء في جملتها سرعان ما تزول باليقظة إذ يتعذر عليها أن تصل إلى درجة الحضور الدائم للمبادئ الصادقة. وعلى هذا يمكن القول دون نزاع بأن قدرة الروح على استعمال البدن قد تهن وتضعف بمقتضى تغيّر أحوال البدن، كما في حالة النوم مثلًا، ومع ذلك فإن هذا الضعف لا يسري البتة على حياة الروح الخاصة واللائقة به». (١٤ : ٢٣)

ولمّا أن في الإمكان أن يَفسد حكم الإنسان في يقظته دون أن يدرك فساد حكمه، فإنه في الإمكان أيضًا أن يفسد حكمه في حلمه دون أن يدرك فساد حكمه. ولا غرابة فقد أعتقد في الحلم أنني في مدينة «قرطاج»، أو أنني أتحدث مع أمي، بينما لا يحدث ذلك في حقيقة الأمر. ولكن على الرغم من ذلك، تظل هناك أشياء يمكن أن أعرفها، حتى في حلمي. فأنا أعرف، مثلًا، أنني موجود، وأن الكل أكبر من الجزء. والحق أنني أعرف تلك الأشياء إذا كان يبدو لي أنها كذلك، ولا يمكنني أن أخطئ في معرفتها. وفوق هذا سوف يكون في مقدوري على الدوام أن أعرف الأوهام بوصفها كذلك. ولهذا فإن المعرفة سوف تظل أبدًا قائمة.

مشكلة الحلم الميتافيزيقية

تعتبر مشكلة الحلم الميتافيزيقية بمثابة العقبة الكأداء التي تعترض طريق الإيمان بمذهب «الأنا وحدية». ولا عجب فإذا افترضت أن الحياة كلها حلم يتراءى لي، فإن الأشياء الكائنة بحق هي فقط إنيتي وما يشتمل عليه حلمي من أشياء، أي أنه لا وجود إلا لأفكاري وخبراتي الشعورية.

صحيحٌ أنّا لم نعثر في تاريخ الفلسفة على فيلسوف ذي شأن يدّعي أنه من أنصار مذهب الأنا وحديّة. ولا غرو فما الشيء الذي يمكن أن يرمي إليه ادعاء كهذا؟ وإلى مَنْ يوجه مثل هذا الادعاء؟ لكن السبب الوحيد الذي يجعلنا نأخذ مشكلة الحلم الميتافيزيقية على محمل الجد، هو أنها تطرح سؤالًا عما إذا كان لدي مسوغ عقلاني لاعتقادي بأن ثمة عالمًا موجودًا بمعزل عن إنيتي وأفكاري وخبراتي الشعورية.

والواقع أنه إذا نظرنا في مذهب ديكارت وجدنا أنه يأخذ هذه المشكلة على محمل الجد؛ إذ يتحدث ديكارت في «التأمل السادس» من كتاب «التأملات»، بعد أن برهن على وجود الله وانتهى إلى أن الله هو الخير الأسمى، زاعمًا أنه لا بد أن يكون هنالك

عالم حسي يشبه إلى حد ما تمثلاته وتصوراته لهذا العالم. ذلك أنه إذا لم يكن هنالك عالم حسي، والقول لديكارت، فإنه ليس في مقدوره أن يحرر نفسه من هذا الوهم الكبير القائل بوجود مثل هذا العالم. وبالنتيجة يصبح الله مخادعًا كبيرًا ما دام يسمح بأن أقع فريسة لهذا الوهم. لكن ديكارت قد برهن، على حد زعمه، على أن الله لا يمكن أن يكون مخادعًا.

وقد يُخيل للقارئ أن أوغسطين لا بد أن يواجه مشكلة الحلم الميتافيزيقية في «الكتاب الثالث» من رسالته في «الرد على الأكاديميين». وبالأخص عندما سئل عن إمكان معرفة إنْ كان العالم موجودًا، فأجاب عن ذلك مؤكدًا أن ما يظهر له، مهما يكن، هو الذي يطلق عليه اسم «العالم». والحال أن أوغسطين، حتى لو لم يكن على يقين من وجود عالم ظاهر بمعزل عنه، فإنه يعرف أن ثمة شيئًا ما يسميه «العالم»، إنه عالم أفكاره وانطباعاته، وأعني عالمه الظاهر. ولكن على الرغم من أن قولًا كهذا يؤذن بطرح مشكلة الحلم الميتافيزيقية، فإن أوغسطين لم يتعرض البتة لهذه المشكلة. والحق أنّا لم نعثر في مؤلفات أوغسطين، كما أشرت إلى ذلك من قبل في «الفصل الثالث»، على ما يشير إلى أنه قد عُني بفحص «مشكلة وجود العالم الخارجي».

مشكلة الحلم الأخلاقية

ربما كان أفلاطون أول فيلسوف على الإطلاق يتساءل عن أخلاقية ما نقوم به من أفعال في أحلامنا. إذ يقول على لسان سقراط في «الكتاب التاسع» من محاورة «الجمهورية»:

> «إن بعض ملذاتنا ورغباتنا غير الضرورية تبدو في اعتقادي مخالفة للقانون. ويغلب على الظن أنها موجودة في كل إنسان، بيد أنها تُقمع بمقتضى القوانين والرغبات الحسنة وفق العقل السديد. يظهر عند بعض الناس أنها قد اقتُلعت من جذورها تمامًا، أو لم يبق منها إلا القليل، بينما نجدها عند الآخرين أقوى وأكثر عددًا».
>
> (الجمهورية ٥٧١ ب)

وهنا يطلب «جلوكون» من سقراط أن يفصح له عن ماهية الرغبات التي يتحدث عنها، فيستجيب سقراط لمطلبه قائلًا:

> «إنها تلك الرغبات التي تستيقظ خلال النوم، عندما يسكن ذلك الجزء من النفس ـ الجزء العاقل والنبيل الذي يحكم قوى النفس ـ وينام. حينئذٍ ينفض الجزء الحيواني

المتوحش، مثقلًا بالطعام والشراب، عن نفسه النوم لكي يبحث عن وسيلة ما يشبع بها شهواته. وإنك لتعلم يا جلوكون أنه ليس ثمة شيء لا تجرؤ النفس على القيام به وقتئذٍ، إذ إنها تكون متحررة تمامًا من قيود العقل والحياء. فلا تتردد ساعتها في أن تحاول بخيالها المنطلق من عقاله ممارسة الجنس مع أم أو مَنْ عداها، سواء أكان إنسانًا أم إلهًا أم حيوانًا. ذلك أنها لن تجد حرجًا من ارتكاب أية جريمة، ولن ترفض أن تأكل من أي طعام. وفي اختصار، إنها لا تتورع عن الإتيان بأي فعل فاضح أو أحمق». (الجمهورية ٥٧١ ب)

واضحٌ في هذه الفقرة أن سقراط يُوحِّد بين إنيته ونفسه في الحلم من جهة، ويميّز بين إنيته ونفسه في الحلم من جهة أخرى. ولا يفوتني أن أشير إلى أن سقراط كان قد قام في «الكتاب الرابع» من «الجمهورية» بتقسيم النفس إلى أجزاء ثلاثة: شهواني وغضبي وعاقل. وهنا يجعل سقراط الجزء الشهواني في المنفس مسئولًا عن عربدة تلك الأحلام المخزية في الوقت الذي ينام فيه الجزء العاقل من النفس. لكن أوليس سقراط نفسه هو مَنْ يستمتع بالجنس المحرَّم وبملذاته المنفلتة من عقالها، حتى لو كان جزء في نفسه، ونقصد الجزء العاقل والملتزم بالقانون، يغط في سبات عميق ولا يدري بما يفعل الجزء الآخر؟ صحيحٌ أن أفلاطون لم يقل على لسان سقراط شيئًا يقترب مما قاله «القديس بولس» في رسالته إلى أهل رومية: «فلسْتُ بعدُ أفعله أنا، بل الخطيَّة الساكنة فيَّ». (رو ٧: ٢٠). لكن يبدو لنا جليًا أن سقراط يريد أن يوحِّد بين إنيته والجزء العاقل في نفسه، وهو الجزء الذي يكون نائمًا أثناء الأحلام.

عوضًا عن الخوض في مسألة ما إذا كان هو ونفسه الحالمة شخصًا واحدًا، يقدم لنا سقراط نصيحة عملية يمكن أن نجعل بها الجزء الشهواني في النفس يستسلم إلى سلطان الكرى حينما يكون الجزء العاقل على وشك أن ينام:

«أعتقد أن الشخص الذي يتصف بالصحة والاعتدال لا يستسلم إلى النوم إلا بعد أن يفعل ما هو آتٍ: يقوم أولًا بإيقاظ الجزء العاقل من النفس، ثم يغذيّة بالأفكار والخواطر النبيلة؛ ويعمل ثانيًا على ألا يُجوِّع الجزء الشهواني في نفسه أو يتمادى في إشباعه، وتبعًا لذلك سوف يستسلم هذا الجزء الشهواني إلى النوم ولن يقوم، سواء بملذاته أو آلامه، بتعكير صفو الجزء العاقل في النفس، بل سيتركه وحده،

خالصًا لذاته، طليقًا في البحث عن شيء ما ـ والذي لا يعرف كنهه بعد ـ محاولًا إدراكه، سواء أكان شيئًا من الماضي أم الحاضر أو حتى المستقبل؛ ويعمل ثالثًا على أن يهدئ من روع الجزء الغضبي في نفسه، وذلك بأن يحرص، مثلًا، على ألا يستسلم إلى النوم في الوقت الذي يكون فيه الجزء الغضبي مستيقظًا بعد ثورة غضب. وحينما يتحرر من هذين الجزئين في النفس ويوقظ الجزء الثالث، الذي يسكن فيه العقل، يمكنه أن ينام مطمئن البال؛ وستعرف يا جلوكون أنه في هذه الحالة فقط يمكن لهذا الشخص أن يدرك روعة الحقيقة، وسوف تقل أحلامه المنفلتة من عقالها إلى أدنى حد ممكن.» (الجمهورية ٥٧١ د- ٥٧٢ ب)

وهكذا يظهر أن أفلاطون يصوّر النفس الشهوانية بوصفها رفيقةً دائمة، أو شخصًا لا نستطيع من وثاقه فكاكًا، في هذه الحياة. حقًّا إن النفس العاقلة، أو الأنا الواعية، ليست مسئولة عما تقوم به نفسي الشهوانية في الأحلام، ذلك لأنها في هذا الوقت لا تكون هي المسيطرة على النفس. إلا أن النفس العاقلة تظل مسئولة عن ترويض النفس الشهوانية بالطريقة الملائمة قبيل أن تتركها وتستسلم إلى سلطان النوم.

وأمّا أوغسطين فيظهر أنه لم يكن من اليسير عليه أن يميّز ذاته من نفسه الحالمة، وهو الأمر الذي يتضح لنا جليًا في هذه الفقرة الأخاذة التي وردت في «الكتاب العاشر» من «الاعترافات»:

ف٣ «لقد حَرَّمت عليّ شهوة الأشياء الدنيوية: لأنَّ كلَّ ما في العَالَم؛ شهوة الجسد، وشهوة العيون، وتَعَظُّمَ المعيشة ليس من الآب بل من العالم (١ يوحنا ٢: ١٦). وحرّمت عليّ ممارسة الجنس خارج إطار الزواج، وحتى الزواج نفسه نصحتني بأن: مَنْ زوَّج فحسنًا يفعل، ومن لا يُزَوِّجُ يفعل أحسن (١ كورنثوس ٧: ٣٨). وبنعمتك يا إلهي منحتني القدرة، فاخترت ذلك حتى قبل أن أصبح الموزع لقربانك المقدس. على أن صور الملذات الجنسية، التي تحدثت عنها مطولًا، لا تزال حيةً في ذاكرتي تداهمني من وقت لآخر. وبينما تخبو هذه الصور في أثناء يقظتي وتفتر، فإنها في منامي لا تهيّج فيَّ اللذة فحسب، بل إنها تثير رغبتي فأتوهَّم بأنّي أقوم بالفعل نفسه. حقًّا إن للصورة الوهمية القابعة داخل نفسي قوة تؤثر على جسدي أيّما تأثير، فتنال مني نائمًا أحلامٌ خادعة ما لا تستطيع أن تناله مني مستيقظًا. لكن

أولست أنا، أيها الرب إلهي، منْ يحلم؟ وكم يكون البون شاسعًا بين نفسي التي تستسلم لسلطان الكرى ونفسي عندما تعود ليقظتها. فأين هو العقل الذي يساعدني في يقظتي على مقاومة تلك الصور المثيرة، ولا يدعني أتراجع أمام هجماتها التي تبدو كأنها حقيقية؟ فمن المؤكد أن العقل لا يطبق جفونه كالعيون. ولا يستسلم لسلطان الكرى مثله في ذلك كمثل الحواس. ولو كان ذلك كذلك، فكيف يتسنَّى لنا أن نقاوم تلك الصور التي غالبًا ما تداهمنا في نومنا، وأن نظل منتبهين للعهود التي أخذناها على أنفسنا، وأن نلتزم بها متمسكين بالعفة، ولا نعطي مجالاً لهذه الإغراءات؟ على أن البون يظل شاسعًا من ناحية أخرى، لأنه حينما يحدث ذلك على غير ما كنا نتمناه ثم نستيقظ، فإنه سرعان ما نعود لراحة ضميرنا. ولأن البون شاسع بين ما يحدث مصادفةً وما يحدث بإرادتنا، فإننا نكتشف أنَا لم نفعل البتة بإرادتنا ما نخجل منه ونأسف له، بل إنه قد وقع لنا على الرغم منا». (١٠: ٣٠. ٤١)

ومع أن هناك فقرات أخرى تعرض لمشكلة الحلم الأخلاقية من وجهة نظر أوغسطين، مثل الفقرة التي جاءت في كتابه المعنون برسالة في «التفسير الحرفي لسفر التكوين» (١٢: ١٥. ٣١)، إلا أن «ف٣» تعد دون نزاع الفقرة الأوسع انتشارًا والأكثر فضحًا. فمن الواضح أن أوغسطين يجد في أحلامه الجنسية ما يبعث على الحرج لا سيّما وأنها بمثابة شهادة غير منصفة على حقيقة شهوته الجنسية.

وبرغم أن ما يبعث على الحرج في اعتقاد أوغسطين يتعلق في المقام الأول، وربما الوحيد، بالأفعال الجنسية التي وجدها في أحلامه، فإن معالجته لمشكلة الحلم الأخلاقية تظل معالجة تتسم بالتعميم إلى أبعد الحدود. ومهما يكن من أمر فإن الشيء الذي لا مرية فيه أنني قد حلمت أيضًا بأني أقوم بأفعال تبعث على الحرج كلّما تذكرتها في يقظتي. ولا يساورني شك في أن القارئ الكريم قد مرّ بتجربة مماثلة. فهل يلزم ضرورةً أن أكون مسئولاً مسئولية أخلاقية عن الأفعال التي تضطلع بها نفسي في أحلامي؟

يظهر أن ثمة ثلاث طرق مختلفة قد يستطيع المرء من خلالها التنصّل من مسئوليته عما تفعله نفسه في أحلامه:

(١) في مقدوري القول إن نفسي في الحلم ليست هي نفسي في الواقع. والحق أن

ثمة مشكلة قائمة بالفعل فيما يتصل بتعيين نفسي في الحلم، حتى قبل أن نتساءل عن مسئوليتنا الأخلاقية؛ إذ يبدو لي في بعض الأحيان أني أدرك نفسي في الحلم بوصفها شخصًا آخر أشاهده كما لو كنت أشاهد صورتي في شريط «سينمائي». بينما يبدو لي في أحيان أخرى أني أدرك نفسي في الحلم كأنها مجرد مُشاهد يتابع حلمي. وفي هذه الأحوال أجد نفسي وهي تعلّق على ما يجري في الحلم من أحداث دون أن أراها. ولكن سواء أكانت نفسي في الحلم شخصًا ما أشاهده أم كانت مجرد مشاهد لحلمي، أو ربما كانت هذا أحيانًا وذاك أحيانًا أخرى، فإنه خليق بي أن أصرّ على القول بأن نفسي في الحلم ليست هي نفسي في الواقع. وبما أن نفسي في الحلم ليست هي نفسي في الواقع، فإنه لا يجب أن أتحمل مسئولية الأفعال أو الأفكار التي تتراءى لي في الحلم، طالما أنني لست أنا الشخص الذي يقوم بهذه الأفعال أو يؤمن بهذه الأفكار.

(٢) في مقدوري أن أُصرّ على أن ما يحدث في أحلامي شيء لم يحدث قط في الواقع، اللهم إلا على مقتضى المصادفة المحضة. ولا شك في أنني قد أحلم بشيء يمكن أن يحدث مصادفةً في الواقع. ومع ذلك فإن أفعالي وأقوالي في الحياة الواقعية هي وحدها التي أكون مسئولًا عنها مسئولية أخلاقية.

(٣) في مقدوري أن أُصرّ على أنني لا أتحمل المسئولية الأخلاقية إلا على ما يمكنني منعه من الحدوث. وأن ما أفعله في أحلامي شيءٌ لا يمكنني أن أمنعه من الحدوث.

فهل لنا أن نجد جوابًا مما سبق يوافق ما يذهب إليه أوغسطين؟ ماذا عن (٢)؟ هل يستطيع أوغسطين أن يدَّعي دون الوقوع في تناقض أنه لم يكن هو نفسه التي تحلم؟

أعتقد أن الجواب بالنفي. ولا غرو فقد تبيَّن لنا في ضوء مناقشتنا لاستجابة أوغسطين لمشكلة الحلم الإبستمولوجية أنه ينظر إلى الأحلام بوصفها أوهامًا تتراءى للمرء عندما يكون نائمًا. وإذا افترضت الآن أنني قد دخلت في آلة تختلق واقعًا افتراضيًا وتوهمت أنني أسقط ملاكمًا بالضربة القاضية، فسوف أكون أنا منْ توهَّم بأنه يسقط هذا الملاكم بالضربة القاضية. وعلى التكافؤ التام، إذا حلمت بأنني أسقط ملاكمًا ما بالضربة القاضية، فسوف أكون أنا نفسي الذي يسقط هذا الملاكم في حلمي.

ولعل في كتاب أوغسطين المعنون بالرسالة «في مبادئ الروح» ما يكشف عن وجهة نظره هذه في وضوح:

ف٤ «ذلك لأنه حينما يعترينا شيء من الألم والقلق في أحلامنا، فإننا نظل وأنفسنا التي تحلم شيئًا واحدًا...» (٤: ١٧: ٢٥)

فمن المحتمل أن أفكر في أفكار مشينة بسبب نوبة غضب، أو عندما أكون في حالة سكْر، لكنني أتمنى فيما بعد لو أنّي لم أفكر فيها على الإطلاق. وسواء أكانت هذه الأفكار تعكس حقيقة معتقداتي أم لا، فإنها تظل في كل الأحوال أفكاري حتى لو كان السياق الذي ظهرت فيه هو نوبة غضب أو حالة سكر. وعلى هذا فإنه لا مناص من أن يعترف أوغسطين بمقتضى استجابته لمشكلة الحلم الإبستمولوجية بأن الأفكار التي تكون لدى نفسي الحالمة ليست إلا أفكاري. وأنه لا بد أن تكون هذه الأفكار في جملتها أفكاري حتى لو كان سياقها الذي ظهرت فيه محض وهم وخداع.

ولكن ماذا عن (٣)؟ هل في وسع أوغسطين حقًّا أن يقرر، دون أن يقع في تناقض، أنه لا شيء مما حدث في أحلامي قد حدث بالفعل؟

الحق أن أوغسطين يميل، كما نميل جميعًا، إلى الاعتقاد بأنه عندما أسقط مثلًا من جُرف في حلمي، فإن هذا لا يعني أنني قد سقطت بالفعل من جرف. على أن الشيء الذي لا يستطيع أن يقوله هو أنه عندما أعتقد في حلمي أنّي أكره جاري، فإن مثل هذا الحلم لا يعني أنه لم يدر بخلدي من قبل أنني أكره جاري. إذ يقرر أوغسطين، كما رأينا في «ف٢»، أن «قدرة الروح على استعمال البدن قد تهن وتضعف بمقتضى تغيّر أحوال البدن، كما في حالة النوم مثلًا، ولكن هذا الضعف لا يسري على حياة الروح الخاصة واللائقة به».

على أن رأيًا كهذا يمكن أن يدل على شيء ذي بال إذا ما عرفنا أن أوغسطين كان من أنصار مذهب «القصدية» في الأخلاق. ذلك أن أوغسطين يؤمن إيمانًا جازمًا بأنني لا أضطلع بفعل غير أخلاقي إلا وفقًا للشروط التالية: (١) إذا كان هناك فعل خاطئ أو مشين يوحي لي أن أقترفه، (٢) ثم لم يلبث أن وجدت لذةً في هذا الإيحاء، (٣) فقبلت أخيرًا أن أقترف هذا الفعل غير الأخلاقي. وتمشّيًا مع رأيه هذا، فإن اقتراف الخطيئة، أي الاضطلاع بعمل غير أخلاقي، يعني أنني قد قبلت فكرة القيام بالخطيئة، حتى لو لم

أضطلع قط بهذا العمل غير الأخلاقي الذي قبلت أن أقترفه.(٣)

إن اقتراف الخطيئة أو الإتيان بعمل غير أخلاقي إنما يعني، وفقًا لمذهب أوغسطين، أنني قد قبلت، مثلًا، فكرة ممارسة الجنس مع صديقتي خارج إطار الزواج. وما دام أن مثل هذه الأفكار، وما تنطوي عليه من أفعال ذهنية أضطلع بها في أحلامي، ليست شيئًا آخر غير أفكاري التي قبلتها، فلا نزاع في أنني أقترف الخطيئة، أو أرتكب فعلًا آثمًا، في حلمي كلّما قبلت مثلًا فكرة أن أرتكب الزنا في هذا الحلم، حتى لو كنت عفيفًا في يقظتي.

ولعل في هذا ما يبين لنا في وضوح أن طريقة التنصل من المسئولية الأخلاقية عما نقوم به من أفعال في أحلامنا كما وردت في (٢) لا تتفق مع ما يذهب إليه أوغسطين. ولكن ماذا عن (٣)؟ ألا يمكنني الادعاء بعدم مسئوليتي عما أفكر فيه أو أفعله في أحلامي طالما أنه ليس بمقدوري السيطرة عليه؟

إن ما ينبغي أن نقوله فيما يتعلق بهذا «المخْرَج» إنما هو أمر معقد ويحتاج إلى أن نتحرّز في فهمه وتوضيحه. فمن الثابت أن أوغسطين قد اضطلع بالعبء الأعظم من مهمة القضاء على بدعة «البيلاجيّة». والواقع أنه حارب، مثلما لم يفعل أحد من قبله، تعاليم البيلاجيّة بوصفها بدعة تهدد العقيدة المسيحية القويمة.

وجدير بالذكر أن «بيلاجْيوس»، وهو راهب مسيحي معاصر لأوغسطين، كان يؤمن بأن في مقدورنا أن نسلك مسلكًا أخلاقيًا بموجب إرادتنا الحرة وذلك بمعزل عن أي عون من خارجنا. لكن أوغسطين أصرّ على أن المرء لا يستطيع أن يعمل عملًا صالحًا بمعزلٍ عن النعمة الإلهية.

والحق أنه يمكن تلخيص دعوة بيلاجْيوس في هذا الشعار القائل بأن «الواجب مشروطٌ بالقُدرة»، وهو الشعار الذي يؤذن بمبدأ فلسفي يحلو لفريق من الفلاسفة المعاصرين أن يعزوه إلى الفيلسوف الألماني «إمانويل كنط». وهكذا:

(أ) إذا كان من الواجب على غ أن يفعل أ، فإنه في مقدور غ أن يفعل أ.

(٣) Augustine's The Lord's Sermon on the Mount 1.12.33-4.

والواقع أن مذهب أوغسطين في النعمة الإلهية يطالبنا بأن نتحرز في فهم دعوة بيلاجْيُوس كما وردت في (أ). فهل تعني هذه الدعوة، والسؤال لأوغسطين، أنه:

(ب) إذا كان من الواجب على غ أن يفعل أ، فإنه في مقدور غ أن يفعل أ بمعزلٍ عن النعمة الإلهية.

أم تعني أنه:

(ج) إذا كان من الواجب على غ أن يفعل أ، فإنه في مقدور غ أن يفعل أ ولو بعونٍ من النعمة الإلهية.

ولا ينبغي إذًا الدهش من أن أوغسطين يرفض دعوة بيلاجْيُوس كما عَرضتُ لها في (ب). ذلك لأنها تؤذن في اعتقاده ببدعة تهدد العقيدة المسيحية، إذ إنها تنكر حقيقة النعمة الإلهية. لكنه مع ذلك يقبل بما جاء في (ج).

ومهما يكن من أمر فإننا في حاجة الآن إلى أن نجلو غوامض الدعوة الواردة في (ج)، وأن نشرح الفكرة القائلة بأن ما أفعله في أحلامي شيءٌ ليس في مقدوري أن أمنعه من الحدوث. فهل تعني هذه الفكرة أن:

(٣ أ) ما أفعله في أحلامي شيء ليس في مقدوري أن أمنعه من الحدوث، بمعزلٍ عن النعمة الإلهية.

أم تعني أن:

(٣ ب) ما أفعله في أحلامي شيء ليس في مقدوري أن أمنعه من الحدوث، حتى ولو بعون من النعمة الإلهية.

واضح أن (٣ أ) لا تكاد تنسجم مع مذهب أوغسطين. ذلك لأن أوغسطين لا يستطيع أن يعول عليها في التنصل من المسئولية الأخلاقية عما يدور في أحلامه. ولا غرو فقد كان أوغسطين يؤمن إيمانًا راسخًا بأنه ليس ثمة شيء يمكن للمرء أن يقوم به بمعزل عن النعمة الإلهية. وعلى هذا فإن عدم قدرة أوغسطين على تجنب الخطيئة في أحلامه لا تنفصل عن حقيقة عجزه الظاهر عن تجنب الخطيئة في يقظته بمعزلٍ عن عون النعمة الإلهية.

وأما بالنسبة إلى (٣ ب)، فيُلاحظ أنها سوف تُرفض من قبل أوغسطين رفضًا باتًا.

والحق أنه قد رفضها فعلًا في هذه الفقرة التي وردت في كتاب «الاعترافات» ويقول فيها:

ف٥ «من المحال، يا كلي القدرة، ألا تكون يدك كافية لكي تشفي نفسي من جميع أسقامها وتكبح بتدفق رحمتك الوافر جماحَ نزواتي الفاسقة أثناء نومي. ولا ريب في أن نعمك، يا إلهي، تفيض عليّ دومًا فتتحرر نفسي من دبق الشهوة وتتبعني في طريقي إليك، ولا تثور بعد الآن ضد ذاتها؛ ومن ثم فإنها لن تقترف حتى في أحلامها تلك الأفعال المخزيّة والمنحرفة التي تثير شهوتها بصورها الحسية فحسب، بل إنها لن تقبل أيضًا القيام بها على الإطلاق». (١٠: ٣٠. ٤٢)

ولكن ألم يقل أوغسطين في «ف٣» بأن «البون يظل شاسعًا [بين أن أقبل في أحلامي وأن أقبل في يقظتي] من ناحية أخرى، لأنه حينما يحدث ذلك على غير ما كنا نتمناه [أي عندما نقبل القيام بالفعل الآثم في أحلامنا] ثم نستيقظ، فإنه سرعان ما نعود لراحة ضميرنا»؟ الحق أن قول أوغسطين هذا أشبه بمن يأنس بصفيره من ظلمات الليل الموحشة. فمن الواضح وفقًا لطريقة عرض مشكلة الحلم الأخلاقية في «ف٣» أن أوغسطين لم يكن يستيقظ من نومه على راحة ضميره كما يدعي. ذلك لأن ما قام به في نومه من أفعال كان يذكره ولا شك بأنه لم يكن عفيفًا في أحلامه. علاوة على أنه لم يتفهم كيف يمكن ألا يكون مسئولًا عما قبلت نفسه أن تقوم به من أفعال آثمة في أحلامه. ومن ثم فإن حديث أوغسطين عن عودته لراحة ضميره بعدما يستيقظ من نومه أمر يصعب تصديقه. بل إنه كان يستيقظ ليجد نفسه مضطربة أشد الاضطراب. كيف لا وهو يقول في «ف٥» مناجيًا ربه: «من المحال، يا كلي القدرة، ألا تكون يدك كافية لكي تشفي نفسي من جميع أسقامها وتكبح بتدفق رحمتك الوافر جماحَ نزواتي الفاسقة في أثناء نومي» (١٠: ٣٠. ٤٢). ولعل في هذا القول ما يكاد يؤذن بهذا السؤال المحيّر: «ولماذا لا تكبح جماح نزواتي الفاسقة في أثناء نومي؟».

وأما أولئك الذين لا يسلّمون باستجابة أوغسطين لمشكلة الحلم الإبستمولوجية، فقد يظنون أن في وسعنا قبول الطريقة الأولى في التنصل من المسئولية الأخلاقية عما نقوم به، أو ما نقبل أن نقوم به، من أفعال في أحلامنا بحجة أننا لسنا نحن أنفسنا التي تحلم. بيد أنه ينبغي علينا ألا نتساهل مع أنفسنا لهذا الحد. وحسبنا أن نتأمل كيف استجاب «فرويد»

لمشكلة الحلم الأخلاقية.

يميّز فرويد بين «المحتوى الظاهر» للحلم و«المحتوى الكامن» فيه؛ إذ يتمثل «المحتوى الظاهر» للحلم في قصته التي يمكن أن نسردها في يقظتنا دون البحث عن تأويل لدلالتها في هذا الحلم. والواقع أنني، وفقًا للمحتوى الظاهر للحلم، قد أكون مجرد مشاهد لما يحدث في الحلم أو قد أكون واحدًا من الأشخاص في الحلم. وأما «المحتوى الكامن» في الحلم فإنه لا يمكن تعيينه إلا بتأويل ملائم لقصة هذا الحلم، وهو الأمر الذي قد لا يتأتى إلا بعد جهد مضنٍ من التحليل النفسي العميق.

وهنا يُلاحظ بناء على هذا التمييز بين المحتوى الظاهر للحلم والمحتوى الكامن فيه، أنه من غير الممكن افتراض أن نفسي في الحلم، سواء أكانت مشاهِدةً له أم مشاركةً في أحداثه، ليست شيئًا آخر غير ذاتي. صحيحٌ أن في ذلك ما قد يشير إلى ضرب من ضروب الإسقاط(*). إلا أن فرويد يصرّ على دعوتنا إلى تحمّل المسئولية الأخلاقية عما نقوم به من أفعال في أحلامنا، وهذا ما تدل عليه «ضميمة» كتابه «تفسير الأحلام» والتي جاءت تحت عنوان «المسئولية الأخلاقية عن محتوى الأحلام»، إذ كتب يقول:

«إذا أردتُ أن أصنّف النزوات التي تنطوي عليها نفسي وفقًا للمعايير الاجتماعية إلى نزوات خيّرة وأخرى شريرة، فإنه لا مناص من أن أتحمّل المسئولية عن نزواتي الخيرة والشريرة معًا؛ وأمّا إذا ذهبت دفاعًا عن الأنا إلى القول بأن الشيء المجهول واللاشعوري والمكبوت في نفسي ليس هو الأنا، فإنه لا يجب حينئذٍ أن أدّعي بأن موقفي هذا يتأسس على مبادئ التحليل النفسي، ولا ينبغي أن أقبل بنتائج هذا التحليل، وربما يجدر ساعتها أن أتعلم من انتقادات أقراني على نحو أفضل، وكذلك من الاضطرابات الحادثة في أفعالي ومن الارتباك الذي يعتري مشاعري الوجدانية. وقد أدرك عندئذٍ أن ما أُنكره ليس الهُوَ الكامن بداخلي فحسب، بل هو أيضًا تلك الأفعال التي تصدر في بعض الأحيان خارجةً عني».(٤)

(*) الإسقاط projection في التحليل النفسي هو وسيلة من وسائل دفاع الأنا التي بمقتضاها يعزو المرء لغيره ميولًا وأفكارًا تدور بخلده أصلًا ولكنه يرفض الاعتراف بها.

(٤) Sigmund Freud, Collected Papers, tr. J. Strachey (New York: Basic Books, 1959), 5: 154-7.

الفصل التاسع

الزَّمانُ والخَلق

يتخذ أوغسطين من الآية الأولى في سفر «التكوين»، «في البدء خلق الله السموات والأرض»، دليلًا لا على أن الله قد خلق جميع الموجودات الحادثة أو المتغيرة فحسب، بل أيضًا على أن الله قد خلق الزَّمان عينه. فيقول أوغسطين في كتاب «الاعترافات» مناجيًا ربه:

ف١ «لقد خلقتَ الزَّمان عينه. ولم يكن للوقت أن ينقضي قبل أن تخلق أنت الزَّمان.» (١١: ١٣. ١٥)

والواقع أن قراءة عادية لما جاء في «ف١» تستلزم هذه القضية:

(أ) كان هناك زمان أول.

صحيحٌ أنه من الجائز منطقيًا أن نستنتج من القضية (أ) شيئًا ما يتعلق بفترات من الوقت قبل الزمان الأول، وأعني القول بأنه وقتئذٍ لم يكن ثمة زمان. لكنَّ قولًا كهذا لابد أن ينطوي، كما لاحظ أوغسطين من قبل، على تناقض يتعذر رفعه. ولهذا يمكن القول بأنه إذا كانت القضية (أ) من المعقولية والوضوح بموضع، فإنه من المحال أن تستلزم شيئًا يتعلق بأزمنة قبل الزمان الأول.

لكن أوغسطين لا يلبث أن يقرن القضية (أ) بهذه القضية:

(ب) كان الزمان موجودًا طوال الوقت.

ويأبى إلا أن يبيّن السبب الذي من أجله قام بمثل ذاك الاقتران على هذا النحو قائلًا:

ف٢ «ذلك لأنه إذا لم يكن الزمان موجودًا طوال الوقت، فإنه يلزم ضرورةً أن يكون ثمة زمان وقتما لم يكن هنالك زمان. والحق أن [حتى] أكثر الناس حماقة ما كان

ليذهب إلى القول بذلك!» (مدينة الله ١٢ : ١٦)

وهكذا يجدر بالمفكر اليقظ الذي يسلم بالقضية (أ) أن يفهم معناها على هذا النحو:

(أ*) كان هناك زمان ما، وليكن «ز»، إلى حد أنه لم يكن ثمة وجود لزمان قبل «ز».

ويظهر جليًا أن أوغسطين نفسه كان يدرك معنى القضية (أ) على نحو شبيه بهذا الذي بيّناه في (أ*).

ثمة سؤال تثيره القضية (أ*)، ألا وهو:

(س) ما الذي أحدث بداية الزمان؟

على أن سؤالًا كهذا، أعني السؤال (س)، قد يعني أننا نبحث عن العامل، أو العوامل، المسئول عن نشأة الزمان وبدايته، أو أننا نحاول أن نحدد بطريقة علميّة وغير مألوفة ما الشروط التي كانت ضرورية وكافية لوجود الزمان. وهكذا نستطيع أن نقسّم (س) إلى سؤالين على هذا النحو:

(س١) عن أي عامل أو عوامل نشأت بداية الزمان؟

(س٢) ما الشروط التي كانت ضرورية وكافية لوجود الزمان؟

الواقع أن جواب أوغسطين عن (س١) هو «الله»، وأما جوابه عن (س٢) فهو «التغيّر والحركة». على أنه مع ذلك كان لزامًا على أوغسطين، لكي يضفي على هذه الأجوبة شيئًا من المعقولية، أن يفترض أن خلق الله بوصفه فعلًا إلهيًا ما كان ليسبقه أي شيء على الإطلاق، أي إنه لم يسبقه، مثلًا، تأمل فيما إذا كان ينبغي عليه أن يخلق عالمًا زمانيًا، أو حتى فترة من السكون قبل أن تتحرك الأجسام وتُحْدِث الزمان. ولذا يقول أوغسطين:

ف٣ «... ليس ثمة شك في أن العالم لم يُخلق في زمان، وإنما خُلق العالم مع الزمان. ولا غرو فكل حدث في زمان لا يحدث إلا بعد زمان ما وقبل زمان آخر، أي إنه يحدث بعد الماضي وقبل المستقبل. بيد أنه في أثناء وقت الخلق عينه لم يكن في إمكان الماضي أن يكون موجودًا، ذلك لأنه لم يكن ثمة شيء قد خلق بعدُ بحيث يوفر عاملي الحركة والتغيّر بوصفهما الشرطين الضروريين لوجود الزمان».

(مدينة الله. ١١: ٦)

حينما يُقال بأن العالم لم يُخلق في زمان يكون المقصود بذلك، في اعتقادي، أن خلق الله بوصفه فعلًا إلهيًا لم يكن بذاته حدثًا زمانيًا. ولهذا فإنه من المحال، وفقًا لمذهب أوغسطين، أن يكون الله قد تأمل خلق العالم أولًا ثم قرر بعد ذلك أن يخلقه. ولا يمكن أيضًا أن يكون الله قد خلق الموجودات ثم قام بتحريكها بعد خلقه. وبالنتيجة فإن فعل الخلق الإلهي هو فعل أزلي بمعنى أنه فعل لازماني. وأما جميع الموجودات التي خلقها الله لينشئ بها الزمان، فلا بد أنها قد خُلقت في حالة من الحركة أو التغير.

والواقع أن فكرة أوغسطين القائلة بأن فعل الخلق الإلهي عينه كان فعلًا لازمانيًا تفسح مجالًا واسعًا للرد على الاعتراض «البارمُنيدي»[٥] الخاص بمسألة كيف يمكن لأي شيء على الإطلاق أن ينشأ عن عدم. ففي حديث أخاذ تساءل بارمنيدس، وهو الذي قرر من قبل أنه من العبث القول بأن الوجود قد نشأ عن عدم، عن «ما الضرورة التي جعلته ينشأ متأخرًا عن وقته أو قبل ذلك؟»[١] وجواب أوغسطين عن هذا السؤال أنه لم تكن ثمة علّة ما تقتضي وجود العالم في زمان آخر غير الزمان (ز) الذي خُلق فيه، ما دام أنه لم يكن ثمة زمان أصلًا قبل أن يخلق الله العالم مع الزمان.

(٥) نسبة إلى بارمنيدس، وهو فيلسوف يوناني قديم ولد في مستعمرة أسسها اليونانيون في إيليا ـ من أعمال إيطاليا. وبرغم أننا لا نعرف تحديدًا سنة ميلاده، فإن أفلاطون يرجح أنه قد وُلد في سنة ٥١٥ قبل الميلاد. اشتهر بارمنيدس بأنه أول من كتب فلسفته شعرًا، ولا أدل على هذا مما نجده في مؤلفه «في الطبيعة» الذي صاغه في قالب القصيدة وقسمه إلى ثلاثة أجزاء: «افتتاحية» يصوّر نفسه فيها شاعرًا وقد اقتادته حوريات الشمس إلى أبواب النور التي تحرسها العدالة فتوسلن إليها لكي تفتح أبواب النور، ولمّا فتحت الأبواب دخل وتلقى آيات الحق والحكمة. أما القسم الثاني من القصيدة فيسميه بارمنيدس «طريق الحق» وهو الذي يبسط فيه فلسفته عن وحدة الطبيعة والوجود والفكر انطلاقًا من دعوته القائلة: «إن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود». وينتهي بارمنيدس إلى أن طريق الحق ليس شيئًا آخر غير طريق العقل الذي يبحث في الوجود الثابت اعتمادًا على مبادئ المنطق مثل مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض. وأما القسم الثالث والأخير من هذه القصيدة فيطلق عليه اسم «طريق الظن»، وفيه يرى بارمنيدس أن مظاهر الكثرة والتعدد في الموجودات المحسوسة بوصفها مادة للظنون والأوهام لا يمكن أن تؤدي إلى معرفة حقيقة الوجود. أسس بارمنيدس ما يعرف في تاريخ الفلسفة باسم المدرسة الإيلية، والتي كان من أهم أعلامها «زينون الإيلي» الذي اشتهر بجدله وحججه في نقد الحركة وإبطال الكثرة، و«مليسوس الساموسي» الذي دافع عن مذهب أستاذه بارمنيدس وقال بأزلية الوجود ولاجسمانيته فضلًا عن ثباته المطلق. لمزيد من التفاصيل راجع كتاب الدكتور أحمد فؤاد الأهواني «فجر الفلسفة اليونانية» الصادر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩.

(١) R. D. McKirahan Jr., Philosophy before Socrates (Indianapolis: Hackett, 1994), p. 153

ثم لا يلبث أوغسطين نفسه أن يربط سؤال بارمنيدس عن الزمان (ما الذي جعل العالم ينشأ في زمان بعينه وليس في زمان آخر غيره؟) بسؤال آخر مماثل عن المكان: لماذا خُلق العالم هنا في هذا المكان وليس في مكان آخر؟ فيقول:

ف٤ «... يجري السؤال القائل لماذا في هذا الوقت وليس قبل ذلك؟ على منوال واحد مع السؤال القائل لماذا في هذا المكان وليس في مكان آخر غيره؟ ذلك لأنهم إذا كانوا يظنون أن ثمة وجودًا لفترات لامتناهية من الزمان قبل خلق العالم، بحجة أنه يتعذر عليهم تصوُّر كون الله عاطلًا عن الفعل، فإنهم سوف يتصوّرون على هذا النحو أيضًا أن ثمة امتدادًا لامتناهيًا في المكان؛ والحق أنهم لو قالوا بأن ثمة وجودًا لمكان لا متناهٍ، فسوف يُضطرون اضطرارًا إلى الأخذ بزعم الأبيقوريين(*) القائل بوجود كثرة لامتناهية من العوالم». (مدينة الله ١١: ٥)

على أنه من المحال، طبقًا لما يذهب إليه أوغسطين، أن يكون ثمة وجود لزمان أو مكان بمعزل عن وجود العالم المادي. ومن أجل هذا السبب عينه فإن أسئلة من قبيل لماذا الآن؟ ولماذا هنا؟ تصبح خلوًا من المعنى ولا ينبغي أن يُعتدّ بها.

ولعل في «الكتاب الثاني عشر» من «مدينة الله» ما يبين لنا كيف أن تفسير قصة الخلْق قد أضحى أكثر تعقيدًا، ولا سيّما بعد أن ميّز أوغسطين على نحو قاطع بين زمان منتظم أو مقيس وزمان آخر مضطرب غير مقيس. إذ يقول في سياق حديثه عن الملائكة:

ف٥ «.. لا شك في أنهم كانوا موجودين طوال الوقت: إلى حد أنه يمكن القول بأنهم قد خُلقوا قبل أن يُخلق أي زمان مقيس، هذا إنْ سلّمنا بحقيقة أن هذا الزمان المقيس قد بدأ مع خلْق السموات، وأن الملائكة كانوا موجودين قبل ذلك. غير أن

(*) نسبة إلى الفيلسوف اليوناني «أبيقور» (٣٤١-٢٧٠ قبل الميلاد). ولد أبيقور لأبوين أثينيين، وعندما بلغ رشده انتقل إلى آسيا الصغرى، حيث بهرته فلسفة ديمقريطس. أسس أبيقور بعد أن تجاوز سن الثلاثين بقليل مدرسة فلسفية في أثينا اشتهرت بدعوتها إلى قيمتين رئيسيتين: هدوء البال وصفاء الفكر. وقد كان أبيقور يؤمن بأن السبيل الوحيد لتحقيق هاتين القيمتين يتمثل في النظرة الكلية للكون، والتي من شأنها أن تصل بنا إلى السعادة بعد أن نتحرر من الخوف والألم اللذين يتنابان حياة الإنسان. وقد ذهب أبيقور إلى أن العالم مؤلف من ذرات سرمدية، وأنه لا شيء يوجد من العدم، كما ذهب أيضًا إلى القول بأن العالم لا يمكن أن يكون واحدًا ما دام أن هنالك كثرة لامتناهية من الذرات، وأن ثمة وجودًا لكثرة لامتناهية من العوالم. وبرغم أن فلسفته كانت أميل إلى الزهد والتقشف، فإن نزعته المادية المعارضة للدين، فضلًا عن تعرض مدرسته إلى قدر كبير من الافتراء على أيدي معاصريه من الرواقيين، جعلت من كلمة «أبيقوري» علامة على حياة الترف والمتعة والملذات.

الزمان لم يبدأ، في اعتقادي، مع خلْق السماء، وإنما كان موجودًا قبل خلقها؛ وإنْ لم يكن في ساعات وأيام وشهور وسنوات. ذلك لأن مقاييس حركة الأجسام في الزمان، والتي تُسمى بالأوقات، لم تكن لتبدأ إلا مع حركة النجوم والأفلاك؛ ولذا يقول الرب في أثناء خلقها: وتَكُونَ لآيَاتٍ وأَوْقَاتٍ وَأَيَّام وَسِنِين. ومهما يكن من أمر فإنّي أعتقد أن الزمان كان موجودًا قبل ذلك في حركةٍ متغيرة على نحو معين، وفي هذه الحركة كان ثمة تعاقب لما قبل وما بعد، حيث إنه لم يُقدّر لجميع الأشياء حينئذٍ أن تكون متزامنة. فإذا كان ثمة شيء من هذا النوع في الحركات الملائكية قبل خلق السماء، لزم الاعتراف بأن الزمان كان موجودًا بالفعل وأن الملائكة كانوا يتحركون في زمان منذ لحظة خلقهم، وإنْ كانوا موجودين طوال الوقت، وأن الزمان قد بدأ فعلًا منذ اللحظة التي خُلق فيها الملائكة». (مدينة الله ١٢ : ١٦)

على ذلك فالزمان في رأي أوغسطين، وفقًا لما جاء في الفقرة السابقة، إنما بدأ فعليًا مع خلق الله للملائكة التي يدَّعي أنها كانت في حركة دائبة منذ خلقها. بيد أن هذه الحركة الملائكية عينها لم ينشأ عنها سوى زمان مضطرب غير مقيس، في حين أن الزمان المقيس لم يكن لينشأ إلا مع (حركة) الأجرام السماوية. وبالتالي فإن ثمة زمانًا مضطربًا غير مقيس كان موجودًا قبل أن يوجد زمان منتظم أو مقيس.

وبحسب ما جاء من تعليقات في كتابه المعنون بـ«التفسير الحَرْفي الناقص لسفر التكوين»(*) وهو كتاب من مؤلفات الشباب، يعتقد أوغسطين أن حركة الملائكة ليست شيئًا آخر غير حركة أفكارها، كما يتبين لنا في هذه الفقرة:

<u>فـ٦</u> «... وهنا يُطرح التساءل عما إذا كان من الممكن، بمعزلٍ عن حركة الأجسام المادية، أن يكون ثمة زمان تتحرك فيه كائنات لاجسمانية كما هو الحال بالنسبة إلى الروح أو النفس العاقلة عينها. وأن هذه الكائنات تدرك ولا شك حركةً في أفكارها، وتخبُر أن ثمة شيئًا في هذه الحركة يتقدم وشيئًا آخر يأتي من بعده، وأنه من المحال أن يُدرك ذلك دون أن يكون ثمة فاصل ما من الوقت. وإذا سلمنا بذلك، أعني بأن

(*) يعد كتاب «التفسير الحَرْفي الناقص لسفر التكوين» من أعمال أوغسطين اللاهوتية التي قدم فيها تأويلًا لظاهر النصوص الدينية على أساس من اعتقاده بضرورة تأويل النصوص الدينية المقدسة وتجنب الوقوف عند القراءة الحرفية متى وجدنا أنها تتناقض مع مبادئ العقل وبديهيات المنطق.

الملائكة قد خُلقوا قبل أن تُخلق السموات والأرض، يكون من الميسور أن تُفهم الدعوة القائلة بأنه كان ثمة زمان حتى قبل أن تُخلق السماء والأرض، ذلك لأن هذه الكائنات من شأنها أن تحرّك الزمان قدمًا بحسب حركتها اللاجسمانية...» (٣: ٨)

ومع ذلك، فيُلاحظ فيما يتصل بطبيعة «الأيام» المشار إليها في قصة الخلق، كما وردت في «سفر التكوين»، أن ثمة مشكلة تعترض سبيل التفسير الذي يقدمه أوغسطين. فمن المؤكد تبعًا لهذه القصة أن الله لم يخلق الأجرام السماوية إلا في اليوم الرابع من بداية خلقه، وبالتالي كانت هناك ثلاثة أيام قبل ظهور الأجرام السماوية. ولكن أوَ لمْ يكن ذاك الوقت مقيسًا بأيام حتى وإنْ لم تُقسم إلى ساعات؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب، فإنه قد يُعترض عليه بأن ثمة زمانًا مقيسًا كان موجودًا قبل أن يخلق الله الأجرام السماوية.

يردُّ أوغسطين على هذا الاعتراض بقوله إن الأيام الثلاثة الأولى من الخلق التي سبقت خلق الله للأجرام السماوية لم تكن أيامًا على نحو ما نفهم به هذه الكلمة الآن. «أما فيما يتعلق بطبيعة تلك الأيام الثلاثة»، يقول أوغسطين، «فهو أمرٌ يصعب علينا، إنْ لم يكن من المحال، أن نتصوره أو حتى أن نصفه بكلمات». (مدينة الله ١١: ٦)

ومع ذلك فقد يطرح أحدنا سؤالًا عن مقدار الاضطراب الذي يعزوه أوغسطين لتلك الفترة غير المقيسة من الزمان؟ وهل كان من الكفاية بحيث يكون ثمة وجود لا لزمان أول، وإنما فقط لزمان بوجه عام؟ الحق أن هذا هو من الصعب جدًا معرفته. صحيحٌ أن أوغسطين يقول إنه في أثناء تلك الفترة «لم يُقدّر لجميع الأشياء أن تكون متزامنة»، لكنه ربما كان يعني بقوله إن أية فكرة مفردة لدى ملاك بعينه سوف تجيء بعد فكرة أخرى وبالتالي لا يمكن أن تكون هذه الفكرة متزامنة مع الفكرة الأخرى. ومع ذلك فإنه، طبقًا لما انتهت إليه النظرية النسبية الحديثة من نتائج، ربما لا يكون ثمة وجود لشيء متزامن تمام التزامن من سائر أفكار الملائكة على اختلافهم. ولئن صح ذلك، فإنه قد لا يكون ثمة وجود لشيء مثل اللحظة الأولى من الزمان.

ولنفرض أن أوغسطين قد سلّم، وهو يبدو في الحق أقرب إلى التسليم، بأن ثمة وجودًا لفكرة ملائكية أولى ومن ثم بوجود زمان أول. ولكن بالصهور عن اعتقاده بأن الحركة هي شرط مسبق وضروري لوجود الزمان، فإنه لم يكن ليسلّم بأن ثمة وجودًا

لزمان لو كان هذا الملاك نفسه قد خُلق عاجزًا عن الحركة وبالتالي عن التفكير. وعلى كل حال فيُلاحظ أن هناك مشكلة أخرى جديرة بالاعتبار؛ إذ إنه ليس ثمة حركة تَحْدُث في لحظة من الزمان، وإنما يمكن فقط في أثناء فترة معينة من الزمان، مهما كانت مدتها قصيرة، أن تحدث حركة. فكيف يمكن أن توجد ثمَّتِئذ لحظة أولى من الزمان؟

يجيب أوغسطين عن هذا السؤال قائلًا:

(٣أ) كان هنالك زمان ما (ز)، إلى حد أنه في أثناء فترة معينة من الزمان بعد (ز)، مهما كانت مدتها قصيرة، كان ثمة ملاك في حركة؛ وما دام أنه لم يكن ثمة فترة زمانية، مهما كانت مدتها قصيرة، قبل (ز) فإنه لم يكن ثمة شيء في حركة على الإطلاق.

متى سلَّمنا بافتراض أوغسطين القائل بوجود حركة ملائكية بحسبانه افتراضًا معقولًا، فإنه من الطبيعي أن تظهر (٣أ) بوصفها تفسيرًا أوغسطينيًّا ملائمًا للقضية (أ).

يعنيني أن أنوه بأنني لم أعتمد إلى الآن في تفهُّم آراء أوغسطين في الزَّمان والخلق سوى على الكتابين «الحادي عشر» و«الثاني عشر» من مؤلفه «مدينة الله». وهذان الكتابان يغلب على الظن أنهما قد كُتبا حوالي سنة ٤١٧ ميلادية. لكنَّ أوغسطين نفسه كان قد كتب قبل ذلك بعشرين سنة رأيًا مختلفًا في الزمان، وذلك في الكتاب «الحادي عشر» من «الاعترافات». وهذا الرأي الأقدم يعد أشهر مناقشات أوغسطين في تصور الزمان. كيف لا وقد أضحت الفقرة التي تعرض لهذا الرأي، على الأقل بالنسبة إلى كثيرين من فلاسفة عصرنا الحاضر، هي الفقرة الأوسع ذيوعًا من سائر مؤلفات أوغسطين على كثرتها؛ ولا أدل على اختلاف هذا الرأي الأقدم في الزمان عن الرأي الذي يجده المرء في كتاب «مدينة الله» من هذه الفقرة:

ف٧ «ولا يقولنَّ لي أحدٌ من بعدُ أن الزمان هو حركة الأجرام السماوية. فحينما تتوقف الشمسُ عن السير عند دعاء إنسان كي تتيح له أن ينهي معركته بانتصار (يَشُوع ١٠: ١٢)، فإنها تكون قد بقيت ثابتة لا تتحرَّك لكن الزمان كان يتابع سيره». (الاعترافات. ١١: ١٣. ٣٠)

وهذه الفقرة لا تذهب إلى القول بأنه حينما أوقف الله مسيرة الشمس توقفت معها كل الأشياء عن الحركة، فقد كانت الغاية من وراء إيقاف الله لمسيرة الشمس هي أن يُمنح

«يَشُوع» وجنوده الوقت الكافي ليحققوا النصر في المعركة(٥). صحيحٌ أن أوغسطين لم يضف قائلًا بأن الوقت الذي تمكّن فيه «يشوع» وجنوده من أن يحققوا النصر كان وقتًا مضطربًا غير مقيس، إلا أنه قد يُخيل للقارئ أن الزمان الذي يتحدث عنه أوغسطين في هذه الفقرة، أو حتى في غيرها مما ورد في «الكتاب الحادي عشر» من «الاعترافات»، مختلف عن الزمان المقيس بمقدار حركة الأجسام تمام الاختلاف.

ولكن كيف يمكن أن يكون الأمر على هذا النحو؟ هل غيّر أوغسطين وجهة نظره في طبيعة الزمان؟ إنْ كان الجواب بالإيجاب، فما الذي جعله يغيّر وجهة نظره؟ وإنْ كان الجواب بالنفي، فكيف يمكن أن نوفق بين وجهة نظره في الزمان كما وردت في «الكتاب الحادي عشر» من «الاعترافات» وبين ما جاء في الكتابين «الحادي عشر» و«الثاني عشر» من «مدينة الله»؟

في «الكتاب الحادي عشر» من «الاعترافات» يطرح أوغسطين السؤال البارمنيدي القائل «لماذا الآن؟»، وإنْ كان على نحو غير مباشر، بحديثه عن الاعتراض الوقح الذي يردده الشكاك: «ماذا كان يصنع الله قبل أن يخلق السماء والأرض؟» (الاعترافات. ١١: ١٠. ١٢). فإذا كنّا لا نستطيع أن نتصوّر حقيقة الشيء الذي كان يشغل الله قبل الخلق، فإنه يلزم الاعتراف من ثم بأن الله كان عاطلًا، وربما منذ الأزل، عن الخلْق قبل أن يخلق العالم. والحق أن الشكاك الذي يتساءل «لماذا خلق الله الكون آنذاك؟» يأبى إلا أن يضيف إلى سؤاله هذا سؤالًا محرجًا آخر، فيقول: «وما الذي يمكن أن يجعل من تلك اللحظة المعينة التي اختارها الله لبدء الخليقة مختلفة عن سائر اللحظات الأخرى؟» إذ إنه لا يخفى على بال أحد أن كل لحظة توجد بمعزلٍ عن وجود عالم مادي لا بد أن تكون، في ذاتها، شبيهة تمام الشبه بما عداها من لحظات أُخر توجد أيضًا بمعزل عن وجود عالم مادي.

بديًا يرد أوغسطين على سؤال الشكاك الوقح ردًا مُسيئًا فيقول: «إنه كان يُعِدُّ جنهم

(٥) روي في العهد القديم أن يَشُوع بن نون قاتَل الجبارين يوم الجمعة فلما أدبرت الشمس للغروب خاف أن تغيب قبل فراغه منهم ويدخل السبت فلا يحل له قتالهم فيه، فدعا الله فردّ له الشمس حتى فرغ من قتالهم وحقق النصر.

لمَنْ يحاول سبر غور أسرار كتلك الأسرار»(*). لكنه لا يلبث أن يصرف النظر عن هذا السؤال بوصفه سؤالًا عويصًا لا طائل تحته. ثم يقول أوغسطين: «إن الله قبل أن يخلق السماء والأرض لم يكن يعمل شيئًا» (١١: ١٢. ١٤). والواقع أن وجهة نظر أوغسطين تتمثل على نحو جليّ في قوله بأن الله عندما خلق العالم خلق معه الزمان عينه (راجع ف١). وعلى هذا فحديث أوغسطين الوارد في «الكتاب الحادي عشر» من «الاعترافات» لا يزال عند هذا الحد متفقًا مع رأيه في الزمان الوارد في الكتابين «الحادي عشر» و«الثاني عشر» من «مدينة الله».

ولكن ماذا يعني، تبعًا للرأي الوارد في الكتاب «الجادي عشر» من «الاعترافات»، أن الله قد خلق الزمان؟ يقول أوغسطين بأننا لا نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال ما لم نعرف أولًا ماهية الزمان. وقد رأينا من قبل أن أوغسطين، وبالأخص في كتاباته المتأخرة، يفهم الزمان بوصفه مقدارًا لحركة الأجسام. وهنا يتابع أوغسطين مناقشته في الزمان بطريقة مختلفة. وهذا فضلًا عن اختلاف النتيجة التي يصبو إليها. ففي عبارة فلسفية جديرة بأن تُوصف بالتعقيد والغموض، تُذكِّرنا بما نجده في مؤلفات أفلاطون (والذي كثيرًا ما كان ينشئ عبارات فلسفية ملغزة على لسان سقراط في محاوراته)، يقول أوغسطين:

ف٨ « إذًا فما الزمان؟ إنْ لم يسألني أحدٌ عنه، أعرف [ما الزمان]. أما إذا أردت أن أبسطه لشخص ما يسألني عنه، فأنا لا أعرف.» (الاعترافات. ١١: ١٤. ١٧).

ولكن كيف يعالج أوغسطين هذا التعقيد الفلسفي؟ بديًّا يُذكِّر أوغسطين نفسه بحقيقة على طبع الزمان جديرة بالاعتبار، ألا وهي أننا نتحدث عن أزمنة طويلة وأخرى قصيرة. وعليه فإن الزَّمان، بغض النظر عن ماهيته، شيءٌ يجيء في أجزاء طويلة وأخرى قصيرة.

(*) لم أجد رده مسيئًا كما يصفه المؤلف، إذ يقول أوغسطين «أنا لن أجيب عن هذا السؤال بالجواب الهزلي الذي ذهب إليه فريق من الناس تفاديًا لصعوبة السؤال، وهو أن الله كان يُعدُّ جهنم لمَنْ يحاول سبر غور أسرار كتلك الأسرار؛ لأن الجد شيء والهزل شيء آخر. وفي الحق إني أفضّل أن أجيب عن هذا السؤال قائلًا: أنا أجهل ما لا أعلمه؛ بدلًا من أن أسخر ممن يتساءل عن مشكلة عويصة وأمدح من يعطي جوابًا مغلوطًا». (١١: ١٤. ١٢) ولمزيد من التفاصيل راجع الترجمة الإنجليزية لكتاب «الاعترافات» المصحوبة بالنص اللاتيني، والتي قام بها «ج. بلكينجتون» في المجلد الأول من أعمال أوغسطين الكاملة الذي صدر في سنة ١٨٨٦ تحت إشراف عالم اللاهوت الأمريكي «فيليب شاف»:

A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Vol. 1 (The Confessions and Letters of St. Augustine) Buffalo: The Christian Literature Co., 1886.

يُركز أوغسطين بعد ذلك على معالجة الزمان الحاضر، والذي يعتقد أنه وحده الزمان الحقيقي. ولا عجب فقد برهن أوغسطين على اعتقاده هذا مقررًا أن المستقبل آتٍ، ولكنه لم يوجد بعدُ، وأن الماضي قد باد ولا يمكن أن يوجد بعدُ. وأما الحاضر فهو وحده الذي يمكن أن يُقال عنه بحق إنه موجود.

يتساءل أوغسطين عما إذا كان من الممكن أن يكون الزمان الحاضر زمانًا طويلًا. ثم يلاحظ أوغسطين أننا نتحدث عن «القرن الحالي»، ونشير إلى مائة سنة بحسبانها زمانًا طويلًا. وأنه إذا افترضنا، مثلًا، أن السنة الأولى من القرن الحالي قد بادت وانقضت، فهاك الجزء من القرن الحالي لا يمكن بعدُ أن يكون موجودًا. وأنه إذا كان لدينا ثمانٍ وعشرون سنة من القرن الحالي إلا أنها لم تأت بعدُ، ومن ثم فإن سنة واحدة فقط هي التي يمكن أن نعتبرها زمانًا حاضرًا. ولكن هل يمكن أن تعد هذه السنة الحالية بحق زمانًا حاضرًا؟ الواقع أنه متى تقرر هذا فإنه يلزم بالضرورة الإقرار بأن شهورًا عدة من السنة الحالية قد بادت ولم تعد من ثم زمانًا حاضرًا، وأن شهورًا أخرى ستكون في المستقبل ولكنها لم تكن بعدُ زمانًا حاضرًا؛ وعليه فإن شهرًا واحدًا فقط هو الذي يمكن أن نعتبره زمانًا حاضرًا.

وليس ثمة شك في أن مثل هذه القاعدة يمكن تطبيقها على التكافؤ التام على الشهر الحالي بوصفه مؤلفًا من أسابيع بعضها قد باد وانقضى والآخر سيكون في المستقبل ولمّا يكن بعد، وكذلك على الأسبوع الحالي، واليوم الحالي ـ وحتى الدقيقة الحالية. وعلى كل حال فيُلاحظ بوجه عام فيما يتعلق بأية فترة من الزمان نسميها «حاضرة»، مهما كانت مدتها قصيرة، أن جزءًا منها سيكون بالفعل شيئًا من الماضي، بينما سيكون جزء آخر في المستقبل. أمّا إذا نظرنا إلى «الآن» بوصفه «حد سكين»، أي بوصفه لحظة آنية ليست لها مدة على الإطلاق، وجدنا أن ثمة شيئًا يمكن أن نعتبره بحق زمانًا حاضرًا. على أنه لا يغربنّ على بال أحد أن «الآن»، أو لحظة حد السكين تلك، لا يمكن البتة أن يكون زمانًا طويلًا أو قصيرًا؛ ما دام أنه لحظة بلا مدة. وتمشّيًا مع افتراضنا السابق القائل بأن الزمانّ شيءٌ يجيء في أجزاء طويلة وأخرى قصيرة، فإنه من الممتنع أن نعتبر «الآن»،

بحد ذاته، زمانًا على الإطلاق. وعلى هذا يظهر أنه ليس ثمة وجود لشيء يمكن أن نعتبره زمانًا.

وأخيرًا يعثر أوغسطين، كما يدّعي، على مخرج من هذا المأزق. فبعد أن أمعن النظر في ترنيمة دينية يقول مطلعها: يا رب يا خالق كل شيء «Deus creator omnium»، يقرر أوغسطين أنه لكي نتفهَّم هذا البيت الشعري تفهمًا صحيحًا فإنه يجب أن نربط مقاطعه اللفظية المتعددة بعضها ببعض من حيث ندركها جميعًا. فعندما نفكر فيما نقوله، سواء أكنّا نقوله بصوت عالٍ أم نهمس به في أنفسنا، يكون من الميسور لنا أن نلاحظ أن بعض المقاطع اللفظية في هذا البيت الشعري أطول من الأخرى. وأن ثمة وجودًا لفواصل زمنية بين الكلمات. والواقع أن هذه الملاحظات في جملتها تؤدي بأوغسطين إلى الفكرة القائلة بأننا لا نقيس الزمان إلا في أنفسنا، فنحن نقوم أولا بترتيب سلسلة متعاقبة من الأصوات، أو الأحداث، في عقولنا. ثم نقيس أجزاء السلسلة بعضها بالبعض الآخر، وأخيرًا نقيس الكل بمجموع أجزائه. ولذا يشير أوغسطين إلى هذه السلسلة بوصفها «أزماني الذاتية»، ويعني بذلك فترات زمانه المعيشة. فيقول أوغسطين:

ف٩ «وهكذا فيك أنتِ، يا نفسي، أقيس أزماني». (الاعترافات. ١١: ٢٧. ٣٧)

وبالصدور عن «ف٩» يستنتج أوغسطين المبدأ القائل بأن الزمان ليس شيئًا آخر سوى الامتداد. ولكن امتداد لأي شيء؟ ربما يكون امتدادًا للنفس ذاتها (الاعترافات. ١١: ٢٦. ٣٣). إذ تتمثل فكرته في أن المحل الوحيد الذي يمكن أن توجد فيه فترات من الزمان هو النفس عينها. وعليه فإنه يمكن القول:

(ا) إن الزمان هو مقدار لشيء ذهني.

على أن نتيجة كهذه لا بد أن تكون على الضد مما أورده أوغسطين من آراء في الزمان في الكتابين «الحادي عشر» و«الثاني عشر» من «مدينة الله»:

(ب) إن الزمان هو مقياس للحركة.

(جـ) إن الزمان المنتظم (حقًا) هو مقياس لحركة الأجرام السماوية.

ليس ثمة شيء أعون على تفهُّم الاختلاف القائم بين القضية (ا) والقضيتين المتصلتين (ب) و(جـ) من أن نعوّل على تمييز ندين به للفيلسوف الإنجليزي «جون م. إلياس ماكْتَجارت»[٥]. فقد كتب ماكْتَجارت مقالًا مؤثرًا في أوائل القرن العشرين وميّز فيه بين ما يسمّيه بحدود «السلسلة- أ»، مثل «ماضٍ» و«حاضر» و«مستقبل»، وحدود «السلسلة- ب» مثل «متقدم» و«متأخر» و«متزامن». وفي الحق إن حدود «السلسلة- ب» هي التي تمكننا من وضع الأحداث في خط زمني يُطلق عليه أحيانًا اسم «البعد الرابع».

يظهر أن حدود «السلسلة- أ» هي التي تضطلع بتعيين شيء يتدفق أو ينقضي. وهكذا فإن الشيء الذي يوجد الآن في المستقبل سوف يصير حاضرًا ثم سرعان ما ينقضي ويصبح شيئًا من الماضي. وعلى العكس من ذلك، فإذا افترضنا أن حدثًا ما، وليكن (ح١)، يجيء قبل حدث آخر، وليكن (ح٢)، فإن علاقة التقدم الزمنية عينها تظل قائمة سواء أكان الحدثان في المستقبل، أم في الحاضر، أو حتى في الماضي.

ولعل أخص خصائص حدود «السلسلة- أ» أنها توفّر لنا العوامل الأوليّة للقيام بمهمة معينة في وقت محدد. في حين يظهر أن حدود «السلسلة- ب» لا تكفي بحد ذاتها لتحقيق هذا الغرض. وليس هذا بغريب فإذا افترضت أن لدي مقابلة في الثانية بعد ظهر اليوم الثاني عشر من شهر أكتوبر، فأنا أعرف ولا شك أن هذه المقابلة تبدأ عقب الساعة الواحدة ظهرًا وقبل الساعة الثالثة عصرًا. ولكنني لن أعرف متى يجب عليَّ أن أتأهب للذهاب إلى المقابلة، بارتداء معطفي وتحضير نفسي، إلا إذا عرفت كم الساعة الآن.

وعلى هذا إذًا فإن حدود «السلسلة- أ»، على الضد من حدود «السلسلة- ب»، تؤدي وظيفتها بطريقة تؤشر على الدوام لرُزنامة الأحداث. وتتبين دلالتها تبعًا للمناسبة التي تستعمل فيها. وفي حين أن حدود الفهرسة، مثل «هو ذا» و«ها هنا»، تعيّن أشياء مختلفة في ظروف متباينة وفقًا لطبيعة استعمالها، تقوم حدود مثل «الآن»، «في المستقبل» و«في الماضي» بتعيين أشياء أخرى مختلفة. ولهذه الأسباب عينها تختلف حدود «السلسلة-

---

(٥) فيلسوف مثالي إنجليزي (١٨٦٦-١٩٢٥). عمل ماكْتجارت أستاذًا للفلسفة في «ترينتي كولدج» بجامعة أكسفورد، وكتب عددًا كبيرًا من المؤلفات والأبحاث في منطق هيجل وفلسفته. اشتهر ماكتجارت بمذهبه في الزمان بعد أن كتب مقالًا في حولية «Mind» البريطانية، وتحديدًا في العدد السابع عشر والذي ظهر سنة ١٩٠٨ تحت عنوان «وهم الزَّمان». وفي هذا المقال يحاول ماكتجارت أن يبرهن على أن إدراك الإنسان للزمان هو وهم محض، وأن الزمان عينه ليس في الحق إلا فكرة مثالية تتولد من داخل العقل الإنساني.

أ» عن حدود «السلسلة- ب» تمام الاختلاف. حقًّا إن ثمة محاولات عديدة قد حوولت، وجهودًا مضنية بُذلت من أجل رد حدود «السلسلة- أ» إلى حدود «السلسلة- ب»، إلا أن هذه المحاولات في جملتها قد باءت بالفشل. وجملة القول إنه من المحال رد أية سلسلة منهما إلى الأخرى.

لكن إذا كان من المحال رد أيٍّ من السلسلتين إلى الأخرى، فهل يمكن الاستغناء عن إحداهما؟ الواقع أن فريقًا من الفلاسفة قد زعم أنه في الإمكان، بل ينبغي أيضًا، أن نستغني عن إحدى السلسلتين. فمن هؤلاء الفلاسفة مَنْ يدَّعي أن حدود «السلسلة- أ» هي أقرب إلى الوهم منها إلى الواقع. وقد كتب أحد أساتذتي في الجامعة، وهو الأستاذ «دونالد. ك. ويليامز»، مقالًا شهيرًا تحت عنوان «أسطورة انقضاء الزَّمان»[1] يبرهن فيه على أن الزمان ليس شيئًا أخر سوى بعد رابع يضاهي الأبعاد الثلاثة الشائعة بين الناس: ويقصد الطول والعرض والعمق، وأن الفكرة القائلة بأن الزمان ينقضي وأن حدثًا كان في المستقبل سوف يصبح حاضرًا ثم لا يلبث أن يصبح شيئًا من الماضي هي أسطورة لا أصل لها.

أعتقد أن «ويليامز» كان محقًا في قوله بأننا لا نعتمد في دراسة العلوم إلا على حدود «السلسلة- ب»، ولكن على الرغم من أن حدود «السلسلة- أ» لا تلعب دورًا جوهريًا في العلوم الطبيعية، فإن المنظور الزماني الذي تنطوي عليه ويحوزه كل إنسان بمقتضى كونه واعيًا وفاعلًا في زمان، يبدو بالنسبة لنا ولطريقة حياتنا أكثر أهمية من التقدم الموضوعي المحض للزمان والذي تُنظَّم فيه دقائق وفترات الزمان تبعًا لعلاقات التقدم والتأخر والتزامن. أما بالنسبة لي، فإنِّي لا أتردد في القول بأن الماضي قد تقرر، وإن المستقبل لا يزال مفتوحًا، على الأقل إلى حد ما، أمام خيارات تعيينه وفقًا لما سوف أتخذه من قرارات. وأما الحاضر فهو زمان خبرتي المعيشة ومحور تأملاتي وأحكامي العقلية إزاء الماضي ومصدر قراراتي في المستقبل. على أنه حينما يُقال بأن «ذاتي الواقعية» موجودة في خط زماني موضوعي محكوم بحدود «السلسلة- ب»، فلا ريب في أن قولًا كهذا

---

(١) Journal of Philosophy 48 (1951): 457-74.

يشوه أكثر الأشياء واقعية بالنسبة لي.

ولكن هل يمكن لصاحب كتاب «الاعترافات»، أن يفسح مجالًا للزمان الموضوعي المعيَّن بحدود «السلسلة- ب» دون أن ينكر حقيقة الزمان المعيش تبعًا لحدود «السلسلة- أ»؟ أعتقد أنه يستطيع ذلك ولا شك. فليس من العسير على أوغسطين أن يدرك التقدم الخطي للزمان المعيَّن بحدود «السلسلة- ب» بوصفه بنية إنسانية يستطيع كل واحد منّا أن يتخذها لذاته بحيث يبقى منسجمًا مع مجتمعه سواء بالاعتماد على المزولة الشمسية أو النظر إلى ساعات الحائط وغيرها من أدوات قياس الوقت على اختلافها. لكن الزمان «الواقعي»، أي الزمان الإنساني، هو شيء نؤلفه في أذهاننا، كما يقرر أوغسطين، بمقتضى ما يكون في حيازتنا من توقع وخبرة وذاكرة. إذ يقول أوغسطين:

ف١٠ «ومَنْ ذا الذي يستطيع أن يُنكر أن المستقبل لم يكن بعد؟ ومع ذلك فإن ثمة توقعًا في النفس عن المستقبل. ومَنْ يا ترى يُنكر أن الماضي لم يعد موجودًا الآن؟ ومع ذلك فإن هناك ذكرى عن الماضي لم تزل موجودة في النفس. ومَنْ ذا الذي يستطيع أن ينكر أن الزمان الحاضر يفتقر إلى أي امتداد ما دام ينقضي بسرعة البرق؟ ومع ذلك يظل الانتباه للحاضر مستمرًا من حيث يمر فيه ذلك الشيء الذي سوف يكون حاضرًا نحو اللاوجود.» (١١: ٢٨. ٣٧)

سبق لي أن أشرت في الفصل الأول من هذا الكتاب إلى تعبير «الرؤية من لامكان» الجدير بالالتفات، والذي قال به «توماس ناجل» واصفًا الرؤية الموضوعية للواقع. فإذا طبقّت هذا التعبير على الزمان، فإنه يمكن القول بأن دعاة المذهب الموضوعي، أمثال أستاذي «دونالد ويليامز»، يبحثون عن منظور من «لازمان»، أي إنهم يبحثون عن منظور لا يكون فيه ثمّتئذٍ آن أو نقطة تتميز بمزية خاصة على امتداد خط الزمان.

أما أوغسطين فيعكس سلم الأولوية في «الكتاب الحادي عشر» من «الاعترافات» ويعترف بأهمية إدراك الزمان من منظور «الآن». وتمشّيًا مع منطقه هذا، يظهر أن التقدّم الخطّي للزّمان الموضوعي هو ما يمكن أن نسميّه «حبكة روائية»، وهي حبكة تتكون في ذهن كل إنسان مفكر.

ولكن كيف لنا أن نوفق بين هذين التفسيرين المختلفين للزمان عند أوغسطين؟ هل غيّر أوغسطين رأيه الذي أورده في الكتاب «الحادي عشر» من «الاعترافات» إبان

تحريره الكتابين «الحادي عشر» و«الثاني عشر» من «مدينة الله»؟ حقًا لقد كنت أعتقد ذلك، ولكنّي الآن أميل أكثر إلى القول بأن كلا الرأيين يتمّم أحدهما الآخر.

وإذا نظرنا في كتاب «التفسير الحَرْفي الناقص لسفر التكوين»، وهو الكتاب الذي انتهى أوغسطين من تحريره قبل أن يشرع في كتابة «الاعترافات»، وجدنا أنه يخلو من أية إشارة تؤذن بقيام نظرية ذاتية عن الزمان. صحيحٌ أن أوغسطين قد عُني في الكتابين «الحادي عشر» و«الثاني عشر» من «مدينة الله»، وهما اللذان كُتبا بعد كتاب «التفسير الحرفي...» بأكثر من عقدين من الزمان، بتعيين وتطوير أفكاره عن الملائكة وبداية الزمان. لكن يظهر مع ذلك أنه لم يُعن في كتابه «مدينة الله» بمناقشة الرؤية الذاتية للزمان. ولعل في هذا ما يجعلني الآن أميل إلى الاعتقاد بأن اختلاف وجهتي نظر أوغسطين في طبع الزمان وماهيته يؤذن بالتناقض القائم بين حدود «السلسلة- أ» وحدود «السلسلة- ب» الذي يُعزى الفضل إلى «ماكْتَجَارت» في لفت أنظارنا إليه بعد ستة عشر قرنًا من الزمان.

ولئن صحّ أن هذه هي الطريقة التي يجب أن يُعتد بها في فهم طبيعة الاختلاف القائم بين وجهتي نظر أوغسطين في الزمان، فإنه ينبغي علينا أن نضيف أنه في الوقت الذي يقدّم لنا رأيًا في الزمان المعيَّن بحدود «السلسلة- أ» بوصفه زمانًا مختلفًا عن زمان «السلسلة- ب»، يفترض أيضًا أن ثمة تصورين متعارضين لخلْق الزمان؛ إذ يدَّعي أوغسطين أن الله قد خلق الزمان المقيس بحدود «السلسلة- ب» عندما خلق الأجرام السماوية التي تتحرك وتتغير، ولكنه لم يخلق زمان «السلسلة- أ» إلا عندما خلق الأنفس العاقلة التي تدرك الحاضر وتتذكر الماضي وتتوقع المستقبل.

صحيحٌ أنه لا نزاع في أن أرسطوطاليس قد سبق أوغسطين إلى القول بفكرة أن زمان «السلسلة- ب» هو مقياس للحركة. فقد ادعى أرسطوطاليس في «الكتاب الرابع» من «السماع الطبيعي» أن «الزَّمان عدد [أو مقدار] الحركة من قِبَل المتقدم والمتأخر» (٢٢٠أ ٢٤-٥)، كما تنبّه أيضًا إلى ملاحظة جديرة بالالتفات، وإنْ مرّ عليها مرورًا، عندما قال: «ومما يُتشكك فيه هل يمكن أن يكون الزَّمان موجودًا وإنْ لم تكن ثمة نفس عاقلة؟ أو لا يمكن ذلك؟» (السماع الطبيعي ك٤ ب ١٤. ٢٢٣أ ٢١-٢). ولكن أرسطوطاليس لم يُعن، كما فعل أوغسطين من بعده، بتطوير نظرية ذاتية عن الزمان.

وأخيرًا، فإنّي أعتقد أن الشيء الذي ينبغي أن أشير إليه هو أن إسهام أوغسطين في فلسفة الزمان يتمثل بحق في كونه قد لفت أنظارنا إلى أهمية التأمل في زمان «السلسلة-أ» المعيش؛ فالزمان المعيش ليس شيئًا نقيسه بحركة الأجرام السماوية التي خلقها الله، كما جاء في «سفر التكوين» (١: ١٤). وإنما هو شيءٌ نحوزه في أنفسنا جميعًا، بفضل كوننا واعين وفاعلين في العالم، إنه زمان من وجهة نظرنا الفردية، أي من وجهة نظر الأنا.

الفصل العاشر

الإيمانُ والعَقل

في شيء من المبالغة المقبولة يمكن للمرء أن يقول إن أوغسطين قد أفسح المجال أمام البحث الفلسفي في موضوعات شتى أضحت تُؤخذ اليوم بوصفها قضايا رئيسية في فلسفة الدين، ومن هذه القضايا الرئيسية تبرز قضية «الإيمان والعقل».

صحيحٌ أن كثيرين من فلاسفة اليونان القدماء قد أدلوا بآراء جديرة بالالتفات فيما يتصل بقضية الإيمان بالآلهة. ومَنْ ذا الذي ينكر أن «زينوفانيس» المولود في سنة ٥٧٠ قبل الميلاد كان ينتقد بأشد العبارات قسوةً نِحلة «المُشبِّهة» التي صبغت بأفكارها عقيدة أهل اليونان السائدة. ومما يُؤثر عن زينوفانيس قوله: «لو أن البقر والخيل والأسُود كانت لها أيادٍ تستطيع أن ترسم بها وتصنع آثارًا فنية كالبشر، لرسمت الخيل الآلهة في هيئة الخيل، وكذلك البقر، وجعلت أبدانها على صورة أنواعها المتعددة»[١]. وليس هذا بغريب فقد سعى «زينوفانيس» جهده إلى تطوير مذهب ديني يدعو إلى التوحيد. لكن على الرغم من هذا كله، فإنّا لا نجد في مؤلفاته ما يدل على أنه قد تعرّض حقًّا لمسألة كيف يُتهيؤ لهذا المذهب الديني، أو كيف ينبغي عليه، أن يقترن بالعقل ويعتمد على البرهان.

لقد شُغف أفلاطون بموضوع الآلهة وعُني بمشكلة الإيمان عناية بالغة. فمحاورته «أوطيفرون» إنما تُعدّ من أعمق ما كُتب من بحوث في تراثنا الفلسفي، وفيها يتساءل عما إذا كان من الممكن أن تُعقل الفضيلة[٢] على نحو صحيح وملائم بحسبانها ليست شيئًا

(١) G. S. Kirk, J. E. Raven, and M. Schofield, The Presocratic Philosophers, 2nd edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 169.

(٢) الواقع أن أفلاطون كان يتساءل عما إذا كان من الممكن أن تُعقل ماهية الطاعة للأوامر الإلهية، غير أنه ليس من الصعب علينا أن نعمم تساؤله بحيث يصبح مناقشة في موضوع البرهنة على ما يطلق عليه «نظرية الأمر الإلهي» الأخلاقية.

آخر سوى الاضطلاع بما ترتضيه و«تحبه الآلهة من أعمال». ويظهر أن الخلاصة التي يمكن أن تُستخلص من هذه المحاورة هي أنه إذا كانت للآلهة أسباب وجيهة فيما تُحلّ وتُحرّم من أعمال، فإنه يحسن بنا أن نعوّل على هذه الأسباب في تعيين ما ينبغي علينا أن نعمله أو أن نكف عنه، في حين أنه إذا لم تكن لديها أسباب وجيهة حقًّا، فليس شيء أدعى للسخف من أن نعتمد على ما تستحسنه الآلهة من أعمال في معرفة ما ينبغي أن نعمله أو ما ينبغي أن نحجم عن عمله.

حقًّا إن فريقًا من الباحثين قد ارتأى في محاورة «أوطيفرون» رأيًا يقول بأنها ليست إلا صورة من صور نقد أفلاطون اللاذع للمعتقدات والشعائر الدينية السائدة في عصره، لكنّا لا نجد في محاورة «أوطيفرون» ما ينهض دليلًا على ذلك الرأي. صحيحٌ أن في هذه المحاورة تفنيدًا للادعاء القائل بأن الممارسات الدينية يمكن أن تُسوَّغ بالبراهين العقلية. ولكنها أبدًا لم تُعن بقضية الإيمان الديني، ولا بمسألة ما إذا كان من الضروري، إنْ كان ممكنًا أصلًا، أن يُؤيَّد مثل هذا الإيمان بالأدلة العقلية والبراهين الفلسفية.

ثمة فقرة تَعِدُ بالجواب عن هذه المسألة الأخيرة، وإنْ كان وعدًا غير ناجز، يمكن العثور عليها في كتاب أفلاطون المعنون بمحاورة «السوفسطائي»:

ف١ «الغريب الإيلي: ألا ينبغي أن نعزو خلْق الموجودات من العدم لإله صانع ولا أحد سواه؟ أم إنه لا مناص من أن نساير الدهماء في اعتقادهم الشائع؟

ثيتاتوس: أيّ اعتقاد تعني؟

الغريب الإيلي: أعني الاعتقاد القائل بأن هذه الموجودات تنشأ عن الطبيعة تبعًا لعلة آلية غير عاقلة. أم إنه حري بنا القول بأنّها تنشأ عن علّة إلهية، يمتزج فيها العقل بالصنعة، تتولد من الألوهية؟

ثيتاتوس: ربما لأنني لا زلت شابًا، فإني كثيرًا ما أتحوّل من الاعتقاد في شيء ما إلى الاعتقاد في شيء آخر، ولكنّي في هذه اللحظة التي أنظر فيها إليك وأعتقد أنك تؤمن بأن هذه الموجودات إنما تنشأ عن أصل إلهي، أجد نفسي مقتنعًا بذلك تمام الاقتناع.

الغريب الإيلي: أحسنت القول يا ثيتاتوس، ولو كنت أحسبك من الأشخاص الذين

يغيّرون اعتقادهم في المستقبل، لحاولت الآن بما لدي من قوة الإقناع أن أدفعك إلى التسليم بهذا الرأي. بيد أنّي أرى جليًا أنك سوف تصل بنفسك، دون أن أقدم لك أية براهين، إلى النتيجة التي قلت لي آنفًا أنك مقتنع بها تمام الاقتناع؛ ولذا سوف أكف عن المحاولة...» (محاورة السوفسطائي: ٢٦٥)(٣)

صحيحٌ أن أفلاطون لا يفسح المجال لهذا «الغريب الإيلي» كي يبيّن لنا كيف يستطيع بما لديه من قوة الإقناع أن يدفع «ثيتاتوس» إلى التسليم بصحة مذهبه القائل بالخلق الإلهي. إلا أنه قد يُخيل لقارئ المحاورة أن «الغريب الإيلي» كان قريبًا جدًا، فيما يظهر، من بسط ذاك البرهان الذي بات يعرف اليوم باسم «البرهان الغائي» على وجود الله. لِمَ لا وأفلاطون نفسه كان قد بسط أسطورة من نسج خياله في محاورة «طيماوس» تحدث فيها صراحةً عن خلق إلهي للعالم. ومهما يكن من أمر، فإنه لم يصرّح أبدًا بأن في مقدوره أن يقدّم، اعتمادًا على مظاهر الغائية في الطبيعة، برهانًا دامغًا على صدق ما تدّعيه أسطورة كتلك التي وردت في محاورة «طيماوس»، وهذا فضلًا عن أنه لم يُعن البتة بموضوع العلاقة بين التفكير العقلاني والإيمان بالله، ناهيك عما يجب أن تكون عليه.

لا نزاع في أن أرسطوطاليس قد سبق إلى صياغة برهان «المحرِّك الذي لا يتحرك»، وهو البرهان الذي استعمله «القديس توما الأكويني» من بعده بوصفه أول براهينه الخمسة على وجود الله(*). لكن أرسطوطاليس نفسه لم يقل شيئًا على قضية الاعتقاد الديني، وبالتالي لم يعن بمسألة كيف يمكن أو يتعذر، كيفما اتّفق، أن يُؤيِّد مثل هذا الاعتقاد بالبراهين الفلسفية.

وأما «ترتولْيان»(**) الذي يُعزى إليه قوله «ما أؤمن به هو اللامعقول» (credo quia absurdum est)، فعلى الرغم من أنه لم يستعمل، فيما يظهر، هذه الكلمات بعينها، فإن

---

(٣) F. M. Cornford (tr.), The Republic of Plato (London, Oxford University Press, 1941)

(*) البراهين الخمسة أو quinque viae هي أدلة عقلية عوّل عليها القديس توما الأكويني في إثبات وجود الله، وتجيء في كتابه «الخلاصة اللاهوتية» مرتبة على النحو الآتي: برهان «المحرك الذي لا يتحرك» أو ex motu، برهان العلة الفعلة أو ex causa، برهان الإمكان والوجوب أو ex contingentia، برهان درجة الكمال أو ex gradu، وأخيرًا البرهان الغائي أو ex fine.

(**) ولد في قرطاج سنة ١٦٠ وتلقى تعليمًا يونانيًّا كاملًا حتى أصبح خطيبًا ومحاميًا لامعًا، ثم اعتنق المسيحية في الثالثة والثلاثين من عمره ثم أسس كنيسة باسمه في قرطاج وظلت تعاليمه باقية إلى أن جاء أوغسطين ليعيدها إلى حظيرة الكاثوليكية. اشتهر ترتولْيان باحتقاره الشديد للفلسفة اليونانية التي أطلق على فلاسفتها اسم «بطاركة الهرطقة».

له أقوالًا أخرى تجعله بحق رائد ما بات يُسمى بـ«النزعة الإيمانية» التي تدعي أن مذهبًا دينيًا ينكر العقل ويجحده إنما هو وحده المذهب الجدير حقًا بالاعتناق.

لكن على الرغم من هذا كله، فإنّي أعتقد أن أوغسطين هو أول من حاول، انطلاقًا من إيمانه الراسخ بالعقيدة المسيحية القويمة، أن يوضح طبيعة الدور الذي يمكن أن يلعبه العقل في حياة كل مؤمن يتأمل عقيدته تأملًا فلسفيًا. وأبلغ شاهد على ذلك أن أوغسطين كثيرًا ما كان يتحدث في مؤلفاته عن «إيمان باحث عن تعقُّل»؛ وهو الشعار الذي رفعه «القديس أنسِلْم» لأول مرة في أخريات القرن الحادي عشر، واتخذه أيضًا عنوانًا لكتاب استقر في نهاية المطاف على تسميته «*Proslogion*» وهو الكتاب الذي قدم فيه أول صورة من صور برهانه الأنطولوجي على وجود الله.

ففي كتابه المعنون بمحاورة «في حرية الإرادة» يسأل أوغسطين محدثه «إڤوديوس» عما إذا كان واثقًا بوجود الله (٢: ٢. ٥. ١٢). فيجيب إڤوديوس عن هذا السؤال قائلًا إنه يقبل حقيقة وجود الله بالإيمان وليس بالعقل، ثم يسأل أوغسطين محدثه إڤوديوس عن رأيه في الجاهل الذي يقول في قلبه «ليس ثمة إله»، مرددًا بذلك صدى إحدى آيات «سفر المزامير»[(٥)].

يجيب إڤوديوس على سؤال أوغسطين قائلًا بضرورة الاحتكام لنصوص الكتاب المقدس بوصفها الدليل الدامغ على وجود الله. بيد أنه لم يقنع فيما يظهر بهذا الجواب. فلماذا لا نسلِّم إذًا، يتساءل أوغسطين، بما يقوله كُتّاب النصوص المقدسة على القضايا الأخرى ونكف من ثم عن الانخراط في بحثنا الفلسفي؟ فيجيب إڤوديوس قائلًا: «ذلك لأننا نأبى إلا أن نعرف ونعقل *nosse et intellegere* ما نؤمن به» (٢: ٢. ٥. ١٦).

حينئذٍ يسدي أوغسطين الثناء إلى إڤوديوس على جوابه الذي استطاع فيه أن يدرك الهدف من وراء المحاورة، ألا وهو تعقّل ما يؤمنان به. وبالصدور عن ترجمة لاتينية قديمة لسفر «إشعياء»، وبالأخص الآية القائلة «إذا لم تؤمنوا فلن تعقلوا *Nisi credideritis non intellegctis*» (٩: ٧)، بالإضافة إلى دعوة «يسوع المسيح» القائلة: «ابحث ولسوف تجد» (يوحنا ١٧: ٣)، يكرر أوغسطين القول بأن الهدف الذي يصوّبان إليه ليس شيئًا

(٥) «قالَ الجَاهِلُ فِي قَلْبِهِ لَيْسَ إِلهٌ». (المزامير. ١٤: ١)

آخر سوى تعقّل ما يؤمنان به. (ولا يفوتني أن أشير إلى أن الترجمات المعاصرة للكتاب المقدس التي تعتمد على نص عبري قديم تترجم آية سفر «إشعيا» على هذا النحو: «إنْ لَمْ تُؤمِنُوا فَلاَ تَأْمَنُوا.» وهي ترجمة لا تتفق طبعًا مع مقاصد أوغسطين).

وهنا يحقّ لنا أن نتساءل عما إذا كان في مقدور المرء أن يصل إلى الإيمان عن طريق التعقل، وأن يصل كذلك إلى التعقل عن طريق الإيمان. الحق أن أوغسطين نفسه يعترف في إحدى عظاته (٤٣: ٣. ٤) بأن المصلّين في كنيسته لن يؤمنوا البتة بما يقوله إذا لم يتعقلوا بديًّا كلماته. على أنه لا يغربن على بال أحد أن فكرة من الأفكار الرئيسية في مذهب أوغسطين اللاهوتي، على الأقل فيما يتصل بالدلالة الروحية أو الدينية للنصوص المقدسة، تقرر أن الإيمان لا بد أن يسبق التعقّل. وأبلغ شاهد على هذا ما ورد في «الرسالة التاسعة والعشرين في إنجيل يوحنا»؛ إذ يبسط أوغسطين دعوته الشهيرة القائلة: «إنْ لم تعقل، آمن! فالتعقّل إنما هو أسنى جوائز الإيمان». ثم يضيف قائلًا: «وعليه فلا ينبغي أن تعقل عسى أن تؤمن، ولكن آمن عسى أن تعقل (*Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas*).»

لنعد الآن إلى «الكتاب الثاني» من محاورة «في حرية الإرادة»؛ إذ إنه بعد إضافة مسألتين للبحث الذي ينويان الخوض فيه، يقترح أوغسطين على إڤوديوس أن يشرعا في بحثهما انطلاقًا من السؤال القائل: «هل أنت موجود يا إڤوديوس؟» وفي فقرة سبق أن أشرت إليها في الفصل الأول من هذا الكتاب يستطرد أوغسطين قائلًا:

ف٢ ««أم لعلّك تخشى يا إڤوديوس أن يخدعك سؤالي هذا؟ ولكن لو لم تكن موجودًا، لكان من المحال أن تُخدع يا إڤوديوس» (٢: ٣. ٧. ٢٠)

قد يُخيَّل للقارئ بعد هذه النقلة أن أوغسطين سيحاول أن يقدم دليلًا على وجود الله معولًا على حقيقة وجودنا الفردي التي لا ريب فيها. لكنه عوضًا عن القيام بذلك يدفع إڤوديوس إلى التسليم بأن حقيقة وجوده لن تكون واضحة له تمام الوضوح ما لم يكن حيًّا، ويدرك أيضًا كونه كذلك. فهذه النقلة تفسح المجال أمام أوغسطين لكي يقدم فكرته عن سلم الكائنات الارتقائي الذي تحتل الكائنات غير المتنفسة (الجماد) درجته السفلى، ومن فوقها تجيء الكائنات الحية أو المتنفسة، ومن بين هذه الكائنات الحية يجيء الإنسان بوصفه حيوانًا عاقلًا ليحتل قمة السلم بفضل مزية التعقل التي تميّزه من

سائر الكائنات الحية الأخرى والتي على الرغم من أنها تحس، فإنها تفتقر إلى الذهن والتعقل.

ومع أن الهدف الذي يصوب إليه أوغسطين بفكرته عن سلم الكائنات قد لا يظهر لقارئ المحاورة منذ الوهلة الأولى، لكنه في الحق لم يكن شيئًا آخر سوى النظر إلى الله بحسبانه الكائن الأعلى الذي يعتلي قمة هذا السلم ولا يعلوه شيء على الإطلاق. ولهذا لم يكن غريبًا أن يضع الحجر في أسفل السلم بوصفه مثالًا على الجماد. ثم يضع فوقه الحيوانات التي على الرغم من كونها حية تفتقر إلى الذهن والتعقّل. ومن فوق الحيوانات الحية غير العاقلة يضع أوغسطين الإنسان الذي يتميز عن سائر الكائنات الحية الأخرى بالذهن والتعقل. (٢: ٣. ٧. ٢٢-٣)

وبعد ذلك بقليل، وتحديدًا في الفقرة (٢: ٦. ١٣. ٥٢)، يبسط أوغسطين هرمًا من طبائع الكائنات أو أرواحها يشبه كثيرًا سلم الكائنات الارتقائي المذكور آنفًا؛ إذ يبدأ بوضع الجماد في قاعدة الهرم، ثم تجيء أرواح الحيوانات غير العاقلة لتحتل المستوى الثاني منه، أما الروح الإنسانية العاقلة أو النفس الناطقة فيضعها في المستوى الثالث من هذا الهرم. ثم لا يلبث أوغسطين أن يسأل إڤوديوس عما إذا كان يسلم، في حال وُجِد كائن أسمى من النفس الناطقة، بأن هذا الكائن هو الله. فيجيب إڤوديوس عن سؤاله قائلًا بأن كون هذا الكائن أفضل (*melius*) من أسمى شيء موجود في الإنسان لا يُعد بحد ذاته دليلًا كافيًا يجعله يسلّم بأنه هو الله؛ فالكائن الذي يستحق أن نسميه إلهًا بحق، والقول لإڤوديوس، إنما هو ذاك الكائن الذي لا يسمو عليه شيء «*quo est nullus superior*» (٢: ٦. ١٤. ٥٤). ويظهر أن جواب إڤوديوس يؤذن بتعريف «الله» على هذا النحو:

(أ) إذا كان م هو إله، فإنه يلزم أن يكون م أسمى من النفس الناطقة (أو الروح العاقلة) وألا يكون ثمة شيء أسمى من م.

وبالصدور عن تعريف كهذا يشرع أوغسطين في مناقشة حقيقة وجود الله في «الكتاب الثاني» من محاورته «في حرية الإرادة» مناقشة مستفيضة تخلص إلى القول بأن هذه الحقيقة أسمى وأفضل من حقيقة أنفسنا الناطقة:

ف٣ «وعليه فإنه لا يخامرنا ظل من شك في أن هذه الحقيقة الواحدة، التي بها يصير الناس عارفين وتجعلهم من ثم قادرين على الحكم لا عليها بل على ما عداها من الأشياء الأخرى، إنما هي حقيقة أسمى وأفضل من حقيقة أنفسنا الناطقة.

أما الآن وقد تعهدت لي، يا إفوديوس، بأنني لو برهنت لك على أن ثمة كائنًا أسمى من أنفسنا الناطقة، فسوف تسلِّم بأنه هو الله، ما دام ليس هناك مَنْ هو أسمى منه. فقبلتُ هذا، ثم قلت لك حسبي أن أبرهن على أن ثمة وجودًا لكائن أسمى من عقولنا. ذلك لأنه لو صحّ أن ثمة كائنًا أسمى من الحقيقة، يكون هذا الكائن هو الله؛ وأمّا لو لم يصح ذلك، تكون الحقيقة عينها هي الله. وعليه فإنه في كلتا الحالتين لن يكون بمقدورك أن تنكر أن الله موجود...» (٢: ١٤. ٣٨. ١٥٢-١٥. ٣٩. ١٥٣)[٤]

وعلى هذا إذًا يمكن أن نصوغ البرهان الوارد في «ف٣» على هذا النحو:

(١) إذا كان ثمة شيء أسمى من أنفسنا الناطقة بحيث لا يوجد ما هو أسمى منه، فيلزم أن يكون هذا الشيء الأسمى هو الله. [راجع التعريف (ت)]

(٢) وبما أن الحقيقة هي أسمى وأفضل من أنفسنا الناطقة.

(٣) فإنه يلزم إما أن تكون الحقيقة هي الله، وإما أن يكون الشيء الأسمى من الحقيقة هو الله.

(٤) وعلى هذا إذًا فإن الله موجود.[٥]

والحق أن هذا البرهان على وجود الله هو الأول في سلسلة طويلة من البراهين التي قدمها فلاسفة العصور الوسطى المسيحية والإسلامية وظل يتردد صداها حتى أوائل القرن السابع عشر. صحيحٌ أن برهان أوغسطين على وجود الله هو الأقل تأثيرًا من سائر البراهين الأخرى التي قدمها فلاسفة العصور الوسطى اللاحقين عليه، لكن لا نزاع في أنه قد فتح الطريق الموصل إليها. ولهذا لم يكن غريبًا أن يستهل القديس أنسلم «الفصل

---

(٤) Augustine. On Free Choice of the Will. tr. Thomas Williams (Indianapolis: Hackett. 1993). p. 58

(٥) لا شك في أن برهنًا كهذا يفسح المجال أمام اعتراضات كثيرة. فمن الممكن مثلًا أن يُعترض على هذا البرهان بالقول إن أوغسطين لم يشر إلى إمكان وجود كائنين أو أكثر بحيث يكون كل واحد منها أسمى من الحقيقة ولا شيء أسمى منه. فضلًا عن أنه لم يحاول هنا أن يفسر على نحو معقول الفكرة القائلة بأن الله قد يكون ببساطة هو الحقيقة.

الثاني» من كتابه «*Proslogion*»، وهو الكتاب الذي ألَّفه في أخريات القرن الحادي عشر وبسط فيه ما بات يعرف باسم «البرهان الأنطولوچي» على وجود الله، بفقرة تردد صدى كلمات أوغسطين وفيها يقول: «أيها الرب إلهي، يا مَنْ تجعلني أعقل الإيمان، هبْني بقدر ما تراه صالحًا لي أن أعقل أنك موجود كما نؤمن [بوجودك]، وأنك أنت الذي نؤمن به [وبوجوده]». ثم يشرع أنسلم بعد هذه الفقرة في بسط برهانه على وجود الله والذي أضحى واحدًا من أكثر البراهين إثارة للجدل في تاريخ الفلسفة الغربية. حقًا إن برهان أوغسطين قد يعتبر، على النقيض من برهان أنسلم، مجرد «محاولة جديرة بالالتفات!» إلا أنه أفسح المجال ولا شك أمام مشروع لا يزال قائمًا حتى اليوم.

ومع ذلك فإنه لا ريب في أن آراء أوغسطين في الموضوعات الرئيسية الأخرى التي عالجها في محاورته «في حرية الإرادة» تعد أقوى أثرًا من برهانه على وجود الله. ولا غرو فمعالجته لمشكلة «علم الله المسبق وحرية الإرادة الإنسانية»، والتي سوف نعرض لها في «الفصل الحادي عشر» من هذا الكتاب، ترسم الخطوط العريضة لهذه المشكلة على نحو يجعل منها واحدة من المشكلات الملحَّة في مبحث فلسفة الدين الحديث. وهذا فضلًا عن أن اقتراحات أوغسطين التي قدمها بغية حل تلك المشكلة لا تزال جديرة بالبحث والتأمل.

وأمّا المشكلة الفلسفية الأخرى التي تعرض لها محاورة «في حرية الإرادة»، فهي مشكلة الشر، والتي سوف نخص «الفصل الثاني عشر» بمعالجتها. وعلى الرغم من أن صياغة أوغسطين لهذه المشكلة لم تكن إلا صياغة كنسية تقليدية، فإن الحلول التي اقترحها لا يزال يُؤخذ بها بحسبانها من جملة الحلول الجديرة بالالتفات حتى يومنا هذا.

ولكن ما الذي كان يدور بخَلَد أوغسطين عندما حاول أن يطرح حلًا لمشكلة علم الله المسبق، أو أن يقدم تفسيرًا لمشكلة الشر؟ والجواب عن هذا أن هاتين المشكلتين هما من أبرز تحديات التي يقدمها مذهب الشك اعتراضًا على أي اعتقاد ديني. ومن ثم فإنهما عقبتان في طريق الإيمان بالعقيدة المسيحية القويمة. فإذا استطاع أوغسطين أن يحل هاتين المشكلتين، أو ينحيهما جانبًا، أو أن يبطل على الأقل ما تعرضان له من اعتراضات فسوف يكون قد أماط عقبتين كؤودتين عن طريق الإيمان. وعلى كل حال

يظهر أن شعار أوغسطين القائل «إيمان باحث عن تعقُّل» يعني (١) إيمان باحث عن وسائل عقلية يزيل بها العقبات التي تعترض سبيله.

في تطبيق خاص للمعنى الوارد في (١)، يحاول أوغسطين في كتابه المعنون برسالة «في الثالوث» أن يعقل المذهب المسيحي القائل بأن الله ثالوث واحد. ولمّا أن كثيرًا من الناس كانوا يرون أن مذهب التثليث ينطوي على شيء من التناقض، فقد أخذ أوغسطين على عاتقه في رسالته مهمة حل هذا التناقض وجعل مذهب التثليث مقبولًا من جهة العقل. وبعد أن أبان عن الهدف الذي يصوب إليه في مقدمة «الكتاب الثامن» من رسالته «في الثالوث»، يقول أوغسطين: «ومع ذلك فإنه حري بنا في الوقت نفسه أن نلتزم من فورنا بهذه القاعدة القائلة بأن الشيء الذي لم نحط به علمًا بعد، ينبغي أن نسلّم به بمقتضى رسوخ إيماننا وثبات عقيدتنا».

لكن يبدو أن محاولة تقديم برهان على وجود الله هي أمرٌ مختلف عن ذلك، فهذه المحاولة لا ينبغي أن تكون مجرد استجابة لمشكلة تعيين صدق الادعاء القائل بأن الله موجود، وإلا فلماذا نحتاج إلى برهان على وجود الله، ما دمنا نؤمن إيمانا راسخًا بأن الله موجود؟

ولعل جواب أوغسطين عن هذا السؤال يتضح في هذه الفقرة التي وردت في «الكتاب الثاني» من محاورته «في حرية الإرادة»:

ف٤ «أمّا أولئك الذين يؤمنون بدعوته [يسوع المسيح] القائلة: ابحث وسوف تجد. فأقول لهم إن ما نؤمن به دون أن نعرفه لا نستطيع بطبيعة الحال أن نقول إننا قد وجدناه، ولكنه من المحال أن يكون المرء أهلًا لمعرفة الله إذا لم يؤمن بديًّا بما سوف يعرفه فيما بعد».

وهنا يظهر جليًا أن أوغسطين يدعو إلى القول بأن الإيمان بالله يتطلع على نحو ملائم إلى معرفته. والحق أن كثيرًا من المؤمنين بوجود الله يسلّمون بأن معرفتهم بالله لا تتأتى إلا من خلال تجربة دينية معيشة. وفي كتاباته يصف أوغسطين رؤى صوفية عديدة. ومن بين تلك الرؤى يمكن الوقوف في كتاب «الاعترافات» على رؤيتين صوفيتين جديرتين بالتأمل والالتفات، إذ تجيء الرؤية الصوفية الأولى في «الكتاب السابع» (٧: ١٠. ١٦) والثانية في «الكتاب التاسع» (٩: ١٠. ٢٤-٥).

ومع ذلك فإن أوغسطين يعتقد، فيما يظهر، أن تأملًا فلسفيًا يمكن أن يساعدنا على معرفة الله. وعلى هذا النحو نستطيع القول بأن شعار أوغسطين القائل بإيمان باحث عن تعقل يمكن أن يشتمل على الدعوة إلى إيمان باحث عن تأملات فلسفية في طبيعة الله وما ينبغي أن تكون عليه. ولعل في هذا ما يؤذن بدلالة ثانية ألا وهي: (٢) إيمان باحث عن تعقل لطبيعة الله وما ينبغي أن تكون عليه. وبالصدور عن هذه الدلالة يتَّجه أوغسطين في النصف الثاني من رسالته «في الثالوث» نحو بسط برهان قياس التمثيل على وجود النفس الناطقة لكي يعقل به طبيعة الثالوث الأقدس.

ثمة دلالة ثالثة لشعار «إيمان باحث عن تعقُّل» توحي بها كتابات أوغسطين؛ فأوغسطين يسلّم بأن «الكتاب المقدس» هو وحْيٌ من عند الله، وهو على هذا النحو يعتبر واحدًا ممن يطلق عليهم اليوم أتباع مذهب «الأصولية الإنجيلية». لكنه على نحو أكثر أهمية يبدو في كثير من آرائه اللاهوتية أبعد ما يكون عن السير في خُطا هذا المذهب. وليس هذا بغريب، فعلى الرغم من إيمانه بحقيقة ما جاء في «الكتاب المقدس»، فإنه كثيرًا ما لجأ إلى تأويل بعض نصوص «الكتاب المقدس»؛ بل إنه في بعض الأحيان كان يقدِّم تأويلات متباينة للآية الواحدة. وأبلغ شاهد على ذلك ما نرى هنا في هذه الفقرة التي وردت في «الكتاب الثاني عشر» من «الاعترافات» وفيها يصوّر وجوه الاختلاف بين الحقيقة والدلالة من خلال التمييز بين قصة الخلق كما جاءت في «سفر التكوين» وبين مقاصد النبي «موسى» الذي دوّن ما أملاه عليه الوحي:

ف٥ «والحق أنّي ألاحظ نشوء نوعين من الخلاف حول نص يُدونه أهلُ الثقة بواسطة العلامات؛ إذ يتعلق النوع الأول بحقيقة الأشياء عينها التي يتحدث عنها النص، وأما النوع الثاني فيتعلق بقصد المدوِّن. ولهذا فإن البحث في حقيقة الخلق شيء، وإدراك قصد موسى الخادم التقي لإيمانك من الكلمات التي دوّنها، سواء لمن يقرأها أو يسمعها، شيءٌ آخر.» (١٢: ٢٣. ٣٢)

يحاول أوغسطين جهده أن يقف على دلالة الآية الأولى من «سفر التكوين». وقد قدّم خمسة تأويلات مختلفة لهذه الآية:

ف٦ «وبناء على هذه الحقائق الثابتة التي تقدَّم ذكرُها، قد يُبسط رأي في حقيقة الآية القائلة (في البدء خلق الله السماء والأرض) يقول إنها تعني أن الله قد خلق

بكلمته المشاركة له في الأزلية عالم المعقولات وعالم المحسوسات (أي عالم الروح وعالم المادة). وقد يذهب رأي آخر إلى القول بأن الآية القائلة (في البدء خلق الله السماء والأرض) تعني أن الله بكلمته المشاركة له في الأزلية قد صنع المادة الكونية لهذا العالم المادي بكل ما يحتويه من طبائع تظهر جليًّا وندركها جميعًا تمام الإدراك. وقد يعتقد رأي ثالثٌ أن الآية القائلة (في البدء خلق الله السماء والأرض) تعني أن الله خلق بكلمته المشاركة له في الأزلية المادة الهيولية لمخلوقاته الروحانية والجسمانية. ويقول رأي رابع إن الآية القائلة (في البدء خلق الله السماء والأرض) تعني أن الله بكلمته المشاركة له في الأزلية قد صنع المادة المشتتة التي ينشأ عنها العالم المادي، بعد أن كانت السماء والأرض خربتين في ظلمة، في حين أننا نراهما الآن متميزتين وندرك كل واحدة منهما بما تنطوي عليه من أشكال ماديّة شتى. وقد يقرر رأي خامس أن الآية القائلة (في البدء خلق الله السماء والأرض) تعني أنه في بدء صُنْعِه وعمله، خلق الله هيولى تغلّف بصورة غامضة السماء والأرض، ولكنهما الآن قد أُعطيتا صورتهما وظهرتا لنا بكل ما فيهما من كائنات.» (١٢: ٢٠. ٢٩)

قد يكون من العسير على القارئ غير المتمرس بالفلسفة أن يتصور وجوه الخلاف التي دارت بعقل أوغسطين عندما بسط هذه التأويلات الخمسة للآية الأولى من «سفر التكوين». على أن الشيء الذي لا مرية فيه أيضًا هو أن أوغسطين نفسه كان قد أمضى فترة طويلة من حياته مشغولًا بالبحث والتأمل في مسائل كهذه. وأن كثيرًا من الاعتبارات التي يعول عليها في ترجيح تأويل معين للآية الأولى من سفر التكوين على تأويل آخر كان يقصد بها إلى أن يجعل هذه الآية معقولة قدر الإمكان، ليس في ذاتها فحسب، وإنما أيضًا في سياق قصة الخلق بوجه عام.

ولعل في هذا المثال ما يبين أن شعار أوغسطين القائل بإيمان باحث عن تعقل لا يعني إماطة العقبات عن طريق الإيمان، ولا معرفة ما إذا كان الشيء الذي يؤمن به المرء حقيقة، وإنما يعني: (٣) إيمان باحث عن تعقل لماهية ما يؤمن به المرء.

لكن يظهر أن هذه الدلالة الثالثة لشعار أوغسطين القائل بإيمان باحث عن تعقل تنطوي على تناقض. أو لسنا نعرف حقًّا ما نؤمن به، حتى وإنْ لم نكن ندرك حقيقة هذا

الشيء الذي نؤمن به؟

الواقع أن ثمة أسئلة مهمة تتعلق بحقيقة ما أؤمن به، ولكنني لا أستطيع من فوري أن أجيب عنها. ولئن سُئلت بحكم كوني أستاذًا في الجامعة: هل تعتقد أن سياسة «تمكين الأقليات»(*) داخل الجامعات يمكن أن تعد سياسة ناجعة على الدوام، أم إنها قد تفضي في بعض الأحيان إلى نتائج عكسية؟ لأخذت مهلة من الوقت حتى أتأمل هذا السؤال قبل أن أجيب عنه برأي يفصح عما أؤمن به.

صحيحٌ أن أسئلة أوغسطين عن حقيقة ما يؤمن به المرء الذي يعتقد بأن الله خلق السماء والأرض تختلف كل الاختلاف عن السؤال عما يؤمن به المرء الذي يعتقد في ضرورة الأخذ بسياسة «تمكين الأقليات». ففي مسألة الخلق، يتضح أنه إذا سلمتُ بصحة ما تشير إليه الآية الأولى من «سفر التكوين»، فهذا يعني أنني أسلّم بحقيقة ما دوّنه كاتب «العهد القديم» (بافتراض أنه لم يكن النبي موسى!). على أننا لا نستطيع، كما أشار أوغسطين في مناقشته الواردة في «ف٥»، أن نسأل المؤلف الأصلي عن معنى الآية. ومن ثم يصبح لزامًا علينا أن نعقل معناها بأنفسنا في ضوء كل الاعتبارات اللاهوتية والفلسفية التي نستطيع على أساس منها أن نضطلع بهذه المهمة.

يعوّل الإيمان بالعقيدة المسيحية، مثله كمثل الإيمان بالعقيدة اليهودية أو الإسلامية، على النصوص الدينية التي يُسلَّم بقدسيتها تعويلًا كبيرًا. وهكذا يحتاج كل مؤمن بأي دين من هذه الأديان الثلاثة إلى أن يعقل المعنى الذي تشير إليه تلك النصوص. ولعل في هذا ما يبرز لنا الدلالة الثالثة التي يعزوها أوغسطين إلى شعاره القائل «إيمان باحث عن تعقُّل».

وهنا يحق لأحدنا أن يتساءل عن السبب الذي يجعل أوغسطين أو غيره من المؤمنين بالأديان يعتقد أنه أهل لكي يعزو مكانة خاصة لكتابات يُنظر إليها بوصفها نصوصًا مقدسة، كما يحق له أيضًا أن يسأل ماذا يعني أن تُوصف نصوص بعينها بأنها «مقدسة».

(*) حركة تمكين الأقليات أو ما بات يعرف بسياسة التحرك الإيجابي affirmative action هي من الحركات الاجتماعية والحقوقية التي اضطلعت بها منظمات العمل المدني المناهضة للتفرقة العنصرية في الولايات المتحدة الأمريكية من أجل زيادة تمثيل الأقليات التي لم يكن يُسمح لها في الماضي بالعمل في الجامعات ومؤسسات التعليم الأخرى.

ولكن ينبغي على القارئ ألا يظن أن أوغسطين، بمجرد تسليمه بقدسيتها، قد أقر بأن هذه النصوص منزَّهة عن الفحص والتمحيص في ضوء ما انتهت إليه الاكتشافات العلمية. كلا البتة. بل إن أوغسطين يبدو ميالًا إلى الأخذ بنتائج العلوم لكي يقلص من احتمالات تأويل نص ديني بعينه؛ ومن ثم يفسّره على نحو صحيح. لهذا لم يكن غريبًا أن يلجأ «جاليليو» إلى أوغسطين من أجل الحصول على دعم كنسي للاكتشافات العلمية التي توصل إليها.

ومن نصوص أوغسطين التي استشهد بها جاليليو كي يحصل على قبول كنسي لما توصل إليه من اكتشافات علمية نجد هذه الفقرة التي وردت في «الكتاب الأول» من مؤلفه «التفسير الحرفي لسفر التكوين»:

ف٧ «يحسن بنا كلّما استطاع العلماء أن يبرهنوا بالدليل القاطع على حقيقة تتعلق بظاهرة طبيعة ما، ألا نُبرزها في هيئة تتعارض مع النصوص المقدسة؛ أما حينما يبسط هؤلاء العلماء في مؤلفاتهم أمرًا لا يوافق الكتاب المقدس، فلا يجب أن نتردد ساعتها في أن نقر ببطلانه، وأن نبرز أيضًا هذا البطلان بكل الوسائل الممكنة؛ وعلى هذا النحو ينبغي أن نحتفظ في أنفسنا بمكان للإيمان بإلهنا، ينبوع الحكمة وموطن الحقائق كلها ما ظهر منها وما بطن، حتى لا يضللنا الإطناب في مزاعم فلسفة كاذبة أو تخيفنا خرافات دين زائف.» (١: ٢١. ٤)[٦]

ويفسر جاليليو ما ورد في «ف٧» على هذا النحو قائلًا:

ف٨ «أعتقد أن هذه الفقرة تنطوي بداهة على المذهب القائل: إن في مؤلفات علماء الطبيعة القدماء فروضًا بعضها مبرهن عليه بأدلة قطعية والبعض الآخر يُدرس بوصفه من المسلمات؛ أمّا فيما يتعلق بالنوع الأول، فإنه من الواجب على رجال اللاهوت الحكماء أن يضطلعوا بمهمة إظهار أن هذه الفروض لا تتعارض البتة مع نصوص الكتاب المقدس؛ وأما فيما يتعلق بالفروض الأخرى (التي تُدرس دون أن يبرهن عليها بالأدلة القطعية)، فإذا كانت تنطوي على شيء يخالف الكتاب المقدس، فلا

(٦) Maurice A. Finocchiaro, The Galileo Affair: A Documentary History (Berckely: University of California Press, 1989), p. 101.

ينبغي أن نتردد في تقرير أنها فروض كاذبة وأن نبرهن على بطلانها بكل الوسائل الممكنة. وعلى هذا إذًا فإنه لا يجب أن تُوضع نتائج علم الطبيعة التي مُحِّصت وبُرهن عليها بالأدلة القطعية في منزلة دون منزلة نصوص الكتاب المقدس، بل إنه يجمُل بنا أن نبين في وضوح كيف أن نصوص الكتاب المقدس لا تتعارض مع نتائج علم الطبيعة...»[٧]

وفي ضوء ما تقدم يتضح لنا جليًا أن أوغسطين يطلق العنان لنفسه في تأويل نصوص «الكتاب المقدس» بما يوافق أحكام العقل. وعلى هذا إذًا فإنه من المعقول جدًا، في اعتقادي، القول بأنه لو قُدِّر لأوغسطين أن يشهد بزوغ نجم العلم الحديث، والذي يعد جاليليو واحدًا من أشهر رواده، لما نظر إلى نتائج هذا العلم بحسبانها أمرًا يهدد عقيدته المسيحية، أو يحط من قدر المنزلة الرفيعة التي يعزوها لنصوص «الكتاب المقدس».

(٧) Ibid., pp. 101-2

الفصل الحادي عشر

علمُ الله المُسبَق وحريَّةُ الإرادَة

في مستهل «الكتاب الثالث» من محاورته «في حرية الإرادة» يعرض أوغسطين على لسان محدثه «إڤوديوس» لوجهة نظر جديرة بالالتفات على الرغم مما قد تثيره من حيرة واضطراب. يقول إڤوديوس إنه إذا لم تكن حركة إرادة المرء صوب مراده حرةً وفي نطاق قدرته، فلن يستحق هذا المرء أن يُسدى إليه الثناء عندما يشرع في القيام بالأعمال الصالحة، أو اللوم حينما يقترف الأعمال الطالحة (٣: ١. ٣. ١٣). ثم يضيف إڤوديوس هذا السؤال العويص: «ولكن كيف يمكن ألا يكون اقترافنا الخطيئة، إذا كان الله يعلم مسبقًا بكل ما سوف يحدث في المستقبل، أمرًا محتومًا بالضرورة؟» (٣: ٢. ٤. ١٤).

يقرّ أوغسطين من فوره بصعوبة المسألة التي تثير حيرة إڤوديوس واضطرابه ثم يحاول أن يعالجها في شيء من التوسع. وبالصدور عن معالجة أوغسطين لهذه المسألة وتطبيقه إيَّاها على قضية «الخطيئة الأصليَّة»، نجد أنفسنا أمام هذه المشكلة الفلسفية المحيّرة:

(١) إذا كان الله يعلم مسبقًا بأن آدم سوف يقترف الخطيئة الأصليَّة، فإنه من الضروري أن يقترف آدم الخطيئة الأصليَّة.

(٢) إذا كان من الضروري أن يقترف آدم الخطيئة الأصليَّة، فإنه لن يقترفها بمحض إرادته الحرة.

(٣) إذا لم يقترف آدم الخطيئة الأصليَّة بمحض إرادته الحرة، فإنه لا يستحق اللّوم على اقترافها.

ولكن (٤) آدم يستحق اللّوم على اقترافه الخطيئة الأصليَّة. (٣: ٣. ٦. ٢١)

وهذا في الحق قياسٌ لاأدري تقليدي في فلسفة الدين. إذ يظهر جليًا أن قياسًا كهذا يدفعنا إلى التخلي إما عن الادعاء بأن الله، بوصفه كليّ العلم والقدرة، يعلم مسبقًا بأن آدم سوف يقترف الخطيئة الأصليّة، وإما عن الادعاء بأن آدم يستحق اللوم على خطيئته. ومع أن هذه المشكلة المحيّرة لا تزال حتى اليوم محل عناية الدارسين. لكنّ أوغسطين بصوغه لهذا القياس في افتتاحية «الكتاب الثالث» من محاورته «في حرية الإرادة» قد صوّر المشكلة تصويرًا دقيقًا نكاد نلمس أثره طوال الستة عشر قرنًا اللاحقة عليه.

ومع ذلك فإن مشكلة «علم الله المسبق وحرية الإرادة» ليست في واقع الأمر من ابتكارات أوغسطين. ولا أدل على ذلك من أن أوغسطين نفسه يعترف في «الكتاب الخامس» من «مدينة الله» بفضل شيشرون عليه لكونه أول مَنْ لفت انتباهه إلى هذه المشكلة. لكنه لا يخفى على بال أحد أن شيشرون كان من أنصار مذهب الشك في المسائل اللاهوتية. وكان يرى في هذه المشكلة حجة قوية تكفي لإثبات أنه إذا كان البشر يستحقون اللوم على أعمالهم الطالحة، فإنه من المحال القول بأن ثمة وجودًا لإله ذي علم مسبق بهذه الأعمال. يقول أوغسطين:

ف١ «يُقيّد [شيشرون] الروح بأصفاد قياس الإحراج(٥) مُجْبِرًا إيّاها على الاختيار من بين هاتين القضيتين: إما أن يكون ثمة مجال لحرية إرادتنا، وإما أن يكون الله ذا علم مسبق. فهو يعتقد بأن هاتين القضيَّتين لا يمكن أن يكونا صادقتين معًا؛ وأن إثبات أي قضية منهما يؤذن ضرورةً ببطلان القضية الأخرى. وعليه فبيِّن أنه إذا سلَّمنا بعلم الله المسبق فيلزم بالضرورة بطلان قولنا بحرية الإرادة؛ وعلى هذا يكون بيِّنًا بذاته أنه إذا سلَّمنا بحرية الإرادة فيلزم ضرورةً بطلان قولنا بعلم الله المسبق، ولأنه رجل ذو علم واسع، ومحام ذو خبرة ودراية بأمور الحياة الإنسانية، اختار شيشرون القول بحرية الإرادة». (مدينة الله. ٥: ٩)

وبرغم أن أوغسطين كان من أشد المعجبين بشيشرون وفلسفته، فإن موقفه من هذه المشكلة مختلف عن موقف شيشرون تمام الاختلاف. وهنا يكفي أن أنوه بأن أوغسطين

---

(٧) قياس الإحراج Dilemma هو قياس يُراد به إفحام الخصم عن طريق إلزامه بالاختيار بين أحد بديلين كلاهما مكروه، ويتألف هذا القياس من مقدمتين: تشتمل الكبرى على قضيتين معطوفتين، وتشتمل الصغرى على إثبات للمقدمتين في المقدمة الأولى أو إنكار للتاليين فيها.

حينما شرع في تأليف «الكتاب الثالث» من محاورته «في حرية الإرادة» كان قد اعتنق المسيحية بعد أن أجريت له طقوس المعمودية، ورُسم قسيسًا، بل وكان على وشك أن يُنتخب أسقفًا لمدينة هيبو. وهكذا ففي حين أن شيشرون يستطيع من دون قيد أن يعوّل على قياس الإحراج المذكور آنفًا في إثبات أنه ليس ثمَّ إله يعلم مسبقًا بأن آدم سوف يقترف الخطيئة الأصلية، يسعى أوغسطين جهده مدفوعًا بالتزاماته الدينية إلى البحث عن وسيلة ناجعة تمكنّه من إثبات بطلان واحدة أو أكثر من مقدمات هذا القياس(*).

لا ريب في أن جهودًا مضنية قد بُذلت ومحاولات متلاحقة قد حُوولت من أجل حل مشكلة علم الله المسبق وحرية الإرادة. ولعل من أبرز تلك الحلول ما نجده في محاورة «في حرية الإرادة» سواء أكان مصوغًا في شيء من التوسع أم مقترحًا على نحو مقتضب من قِبَل أوغسطين نفسه. وهاكم الحل الأول الذي يقدمه أوغسطين:

حل الضامن

ف٢ «لن تكون إرادتنا إرادة بالفعل ما لم تكن في نطاق قدرتنا. ونظرًا لأنها في نطاق قدرتنا فمن البيِّن أنها إرادة حرة... ولا يمكن أن تُسمى إرادة إذا لم تكن في نطاق قدرتنا. كذلك أيضًا يكون من البيِّن أن لله علمًا مسبقًا بما كان وسيكون في نطاق قدرتنا. ومع ذلك فإنه ليس من شأن علم الله المسبق أن يسلب مني القدرة، وإنما على الضد من ذلك سوف تتجلى من داخلي القدرة على الإرادة بفضلٍ من علمه المسبق...» (٣: ٣. ٨. ٣٣-٥)

هذا هو الحل الذي يظهر أن أوغسطين كان راضيًا به كل الرضى. ولهذا لم يكن غريبًا أن يعود أوغسطين إلى الاعتماد على هذا الحل عينه في «الكتاب الخامس» من «مدينة الله»، والذي كُتب بعد محاورته «في حرية الإرادة» ببضعة عقود من الزمان. فيصوغه

(*) لا شك أن شيشرون لم يكن ليُعنى بمسألة «الخطيئة الأصليّة» في قالبها المسيحي اللاهوتي وهو المتوفى في سنة ٤٣ قبل الميلاد، غير أنه مع ذلك كان قد تعرض بالنقد لآراء الرواقيين القائلة بعقل كلي أزلي يرعى الكون ويهيمن على نظامه بوصفه علة كليّة لجميع الموجودات، ولا سيما في كتابه المعنون برسالة «في القدر» أو «De Fato»، وهو الكتاب الذي دافع فيه عن حرية الإرادة الإنسانية مستعينًا بالحجج والبراهين الجدلية، ومنها قياس الإحراج. ولأن كتابات شيشرون قد أثرت في آباء الكنيسة الأوّل مبلغ الأثر، حتى أنهم كانوا يطلقون عليه لقب «الوثني الصادق»، فإنه كان لزامًا على أوغسطين أن يبحث عن جواب شافٍ يرد به على حجة شيشرون التي تبطل القول بعلم الله المسبق.

على هذا النحو قائلًا:

ف٣ «ليس بلازم، إذًا، ألا يكون ثمة شيء في نطاق إرادتنا بحجة أن الله قد علِم مسبقًا بما كان موجودًا في نطاق إرادتنا؛ ذلك لأنه إذا علِم الله مسبقًا بهذا الشيء، فمن المحال القول بأن ما علمه مسبقًا لم يكن شيئًا. زد على هذا أنه إذا علِم الله، بمقتضى علمه المسبق بما سوف يكون في نطاق إرادتنا، بوجود شيء ما، لا بعدم وجوده، فيلزم بالضرورة أن ثمة وجودًا لشيء ما في نطاق إرادتنا، حتى وإنْ كان الله يعلمه علمًا مسبقًا. ومن ثمَّ فنحن لسنا بمجبرين البتة على الاختيار بين بديلين: إما إثبات علم الله المسبق بإنكار حرية إرادتنا، وإما إثبات حرية إرادتنا بإنكار العلم الإلهي المسبق [والعياذ بالله].» (مدينة الله. ٥: ١٠)

واضحٌ أن حل الضامن لا يؤدي إلى القول بأن الله يعلم مسبقًا بما سوف يعمله آدم فحسب، بل إنه يؤدي أيضًا إلى التسليم بأن الله يعلم مسبقًا بما سوف يفعله آدم بإرادته الحرة:

(١*) إذا كان الله يعلم مسبقًا بأن آدم سوف يقترف الخطيئة الأصليَّة بمحض إرادته الحرة، فإنه من الضروري أن يقترف آدم الخطيئة الأصليَّة بمحض إرادته الحرة.

والآن يُسوَّغ لنا، عوضًا عما جاء في (٢)، أن نذهب إلى القول بأنه:

(٢*) إذا كان من الضروري أن يقترف آدم الخطيئة الأصليَّة بمحض إرادته الحرة، فإنه سيقترفها بمحض إرادته الحرة.

وعلى هذا فمن الممكن جد الإمكان أن نعتبر علم الله المسبق، عوضًا عن النظر إليه بوصفه سلبًا لإرادة آدم الحرة، بمثابة الضامن لحرية إرادة آدم. ولكن ما الذي يمكن أن تؤدي إليه هذه النقلة؟

بموجب دعوته القائلة بأن لله علمًا مسبقًا بما سوف يفعله آدم بمحض إرادته الحرة، يظهر أن أوغسطين قد استطاع أن ينحّي جانبًا التهديد الذي تتعرض له حرية الإرادة الإنسانية من قِبل علم الله المسبق. بيد أن الأمر ليس مع ذلك على هذا النحو من السهولة، ذلك أن ثمة مشكلات أخرى ينبغي أن تُؤخذ في الحسبان. فقد يُعترض على أوغسطين بأن القضية القائلة:

(٢أ*) إنه من الضروري أن يرتكب آدم الخطيئة بمحض إرادته الحرة.

لا تنفي البتة صدق هذه القضية القائلة:

(٢أ) إنه من الضروري أن يرتكب آدم الخطيئة.

فهل من المعقول أن نسلِّم بأن آدم قد اقترف الخطيئة بمحض إرادته الحرة، حتى لو لم يكن ثمة بدٌّ من أن يقترفها؟ الواقع أن كثيرين من الفلاسفة، إنْ لم يكن معظمهم، يرون في ذلك تناقضًا شنيعًا يتعذر رفعه. وهم في هذا الرأي يعوّلون على ما يسمِّيه «هاري فرانكفورت»(*) «مبدأ الإمكانات البديلة». وتبعًا لهذا المبدأ، فإن الإنسان لا يمكن أن يكون مسئولًا عن فعله مسئولية أخلاقية ما لم يكن في وسعه أن يفعله بطريقة أخرى، أي ما لم يكن في مقدوره أن يفعله بطريقة أخرى أو أن يكف عن فعله بالمرة[1]. وإذا سلمنا بأن أوغسطين يفترض أن المرء لا يستحق أن يُسدى إليه الثناء أو اللوم على فعله، ولا يتحمَّل من ثم المسئولية الأخلاقية عنه، ما لم يكن قد فعله بمحض إرادته الحرة، فإن قبوله «مبدأ الإمكانات البديلة» يعني أن المرء لا يستطيع أن يفعل شيئًا بمحض إرادته الحرة ما لم يكن في مقدوره أن يفعله بطريقة أخرى.

أعتقد أن «هاري فرانكفورت» قد برهن بطريقة مقنعة البرهنة عليعلى بطلان «مبدأ الإمكانات البديلة». إذ يشتمل تفنيده لهذا المبدأ على طائفة من الفروض والأمثلة الإيضاحية. وهاكم نموذجًا من ابتكاري لتلك الأمثلة الإيضاحية التي تضع «مبدأ الإمكانات البديلة» موضع الشك.

(*) هاري جوردن فرانكفورت فيلسوف أمريكي معاصر ولد في سنة ١٩٢٩. درس الفلسفة في جامعة «جونز هوبكنز» وحصل على درجة الدكتوراه في سنة ١٩٥٤، ثم عمل مدرسًا للفلسفة بجامعة «ييل»، وهو الآن أستاذ زائر بجامعة «برنستون». أثار فرانكفورت جدلًا واسعًا بين الباحثين بعد أن أخرج مقالًا تحت عنوان «الإمكانات البديلة والمسئولية الأخلاقية» ـ منشور في دورية «Journal of Philosophy» العدد رقم ٦٦ لسنة ١٩٦٩ ص ٨٢٩-٣٩ ـ وفيه برهن على زيف «مبدأ الإمكانات البديلة» معولًا على مجموعة من القضايا والفروض التي باتت تُعرف الآن باسم أمثلة فرانكفورت المضادة «Frankfurt counterexamples»؛ وهي أمثلة تثبت خطأ المبدأ القائل بأن المرء لا يتحمل المسئولية الأخلاقية عن أفعاله ما لم تكن إرادته حرة في الاختيار بين البدائل. وقد خلص فرانكفورت في هذا المقال إلى أن مبدأ الجبر والحتمية لا يتنافى البتة مع تحمل المرء لمسئوليته الأخلاقية عن أفعاله.

(١) Harry Frankfurt, "Alternative possibilities and moral responsibility." in The Importance of What We Care About (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp.1-10

لنفرض مثلًا أنني أقوم الآن بالتصويت في انتخابات اتحاد طلبة الجامعة بواسطة مَكِنَة التصويت «*voting machine*». ولنفرض أيضًا أن مَكِنَة التصويت المستعملة في الانتخابات مُجهّزةٌ سلفًا بحيث تقوم بتسجيل جميع أصوات الناخبين آليًا لصالح مُرشَّح واحد بعينه، وليكن «بربارة سميث». ولأنني مؤيدٌ للسيدة «بربارة سميث»، قمت بالضغط على «الأيقونة» الخاصة بها بمعزل عن أية مؤثرات أو ضغوط خارجية، وكذلك بدون أن أعرف بأنه حتى لو قمت بالضغط على «الأيقونة» الخاصة بمنافسها في الانتخابات، لسجلت مَكِنَة التصويت صوتي لصالحها. فينتج من ذلك كله أنّي قمت بالتصويت لصالح «بربارة سميث»، وأنّي مسئولٌ مسئولية أخلاقية عن هذا الفعل، ومن ثم فإنني، تبعًا لمذهب أوغسطين، قد فعلت ذلك بمحض إرادتي الحرة، برغم أنه لم يكن في مقدوري، بسبب مَكِنَة التصويت المجهزة سلفًا، أن أصوت لصالح غيرها من المرشحين.

حقًا إن من فلاسفة عصرنا الحاضر منْ يرى في رفض «فرانكفورت» لمبدأ الإمكانات البديلة محاولةً للتوفيق بين المسئولية الأخلاقية ومبدأ الحتمية السببية. على أن الشيء الذي يستلفت الأنظار في رفض فرانكفورت لهذا المبدأ.هو، في رأيي، تلك الفرصة السانحة التي يتيحها لسد بعض الثغرات في «حل الضامن» الذي أجاب به أوغسطين عن مشكلة علم الله المسبق وحرية الإرادة. وذلك بأن علم الله المسبق بما سيفعله المرء بمحض إرادته الحرة سوف يضمن حريته في القيام بهذا الفعل، برغم أن علمه المسبق هذا سوف يضمن على التكافؤ التام نتيجة ما سوف تسفر عنه حرية إرادة المرء من أفعال.

حل قضية- الألوهية

ثمة محاولة ثانية لإظهار أن علم الله المسبق لا يشكل تهديدًا لحرية الإرادة الإنسانية تشير إليها تلميحًا المحاورة «في حرية الإرادة». ففي هذه المحاورة يقترح أوغسطين على محدثه إڤوديوس اقتراحًا يقول بأنه لا بد أن يكون لله علم مسبق بأفعاله أعيانها. وسرعان ما يسلم إڤوديوس بصحة اقتراح أوغسطين قائلًا:

<u>ف٤</u> «لا ريب في أنه إذا سلّمت بأن لله علمًا مسبقًا بما سوف تكون عليه أفعالي، فليس شيء ألزم لي من أن أسلّم أيضًا بأن له علمًا مسبقًا بأفعاله أعيانها، وبأنه محيطٌ

بكل ما سوف يفعله تمام الإحاطة.» (٣: ٣. ٦. ٢٣)

ثم يلفت أوغسطين الانتباه إلى أنه بالصدور عن قياس الإحراج الذي طبّقه على قضية «الخطيئة الأصليَّة»، يصبح لزامًا علينا القول بأن الله لا يفعل بمحض إرادته الحرة. ولا أظنني في حاجة أن أشير إلى أن قولًا كهذا يتعذر قبوله لأنه لا يتفق مع مبادئ الإيمان.

صحيحٌ أن حل قضية- الألوهية لا يساعدنا في إظهار موضع الخطأ في قياس الإحراج الأساسي المذكور في مستهل هذا الفصل. وأنه لا يساعدنا على وجه التدقيق في تعيين أيّ مقدمةٍ تلك التي ينبغي أن نرفضها في هذا القياس، ناهيك عن السبب الذي من أجله يمكن أن نسوّغ هذا الرفض. لكنه يشير إلى ضرورة وجود خطأ ما في هذا القياس. فالافتراض القائل بأن الله ليس له علم مسبق بما ستكون عليه أفعاله معناه إنكار كونه كلي العلم. لكن القول بأن الله لا يفعل بمحض إرادته الحرة معناه الحد من قدرته. ومن ثم لا بد أن يكون ثمة خطأ ما في هذا القياس.

ومما يؤسف له حقًّا أن هذا الحل لم ينل حظه من العناية من قِبل أوغسطين. زد على هذا أن إڤوديوس في دوره قد تراجع عن قوله بأن الله يعلم مسبقًا بما سوف تكون عليه أفعاله أعيانها. إذ يقول إڤوديوس: «حينما أتحدث عن كل الأشياء التي يعلمها الله مسبقًا فأنا لا أعني الأشياء التي تحدث في الذات الإلهية، وإنما أعني فقط الأشياء التي حدثت في خَلْقه؛ ذلك أن الأشياء التي تحدث في ذاته الإلهية إنما هي سرمدية». وعلى هذا النحو ننتقل مباشرةً من حل قضية- الألوهية إلى حل السرمدية.

حل السرمدية

حقًّا إن إڤوديوس وأوغسطين لا يعنيان بتطوير فكرة حاضر الله السرمدي في محاورة «في حرية الإرادة». بيد أن أوغسطين يعرض لهذه الفكرة تفصيلًا في مواضع أخرى، وبالأخص في هذه الفقرة الأخاذة التي وردت في «الكتاب الحادي عشر» من «مدينة الله»:

ف٥ «ليس مَثل الله في ذلك كمثل الإنسان. فهو جل شأنه لا يتطلع إلى المستقبل، ولا ينظر إلى الحاضر، ولا يلتفت إلى الماضي. بل إنه يرى كل شيء بطريقة أخرى يعزب عنّا تصورها لأنها مختلفة عما نفعله ونخبره تمام الاختلاف. ذلك لأنه لا ينظر إلى الأشياء بأن يحوّل نظره من شيء ما إلى شيء آخر. وإنما ينظر إلى الأشياء

كافةً دون أن يطرأ عليه تغير من أي نوع. حقًّا إن الأشياء لا تحدث إلا مشروطة بحدود الزمان، فهي تكون في المستقبل الذي لمَّا يكن بعد، أو في الحاضر الذي يحدث بالفعل، أو في الماضي الذي لا يمكن بعد أن يكون. غير أن الله يدرك هذه الأشياء كلها في حاضر سرمدي دائم.» (مدينة الله. ١١ : ٢١)

الحق أن فكرة «العلم المسبق» تقتضي أفكارًا عن الزمان الماضي والحاضر والمستقبل، وهي الأفكار أعيانها التي سبق أن أشرت إليها في «الفصل التاسع» ويسميها «جون ماكْتَجارت» حدود «السلسلة- أ»، أكثر مما تقتضي بُعدًا زمانيًا يتألف من لحظات وفترات من الوقت مرتبطة بعضها ببعض بعلاقات «التقدم» و«التأخر». في حين يُلاحظ أن هذا البعد الزماني، أو ما يسمِّيه «ماكْتَجارت» الزمان المعيَّن بحدود «السلسلة- ب»، يتمشى تمامًا مع ما ورد في «ف٥» من حديث عن «حاضر الله السرمدي» الذي يرى فيه كل شيء. وتبعًا لهذه الملاحظة يمكن القول دون نزاع بأنه ليس ثمة شيء يمكن أن نشير إليه بوصفه «علم الله المسبق»؛ بمعنى أن الله يرى الأشياء في المستقبل قبل حدوثها. فكل الأشياء التي حدثت وتحدث وستحدث هي بالنسبة لله حاضرةٌ على الدوام.

ولكن على الرغم مما يتسم به حل السرمدية من مهارة وحِذْق، يظهر أن ثمة طريقة يمكن أن نصوغ بها مشكلة علم الله المسبق في قالب من حدود «السلسلة- ب». فلا شك أن النظر في علم الله المسبق وفقًا لحدود «السلسلة- أ» (الماضي والحاضر والمستقبل) المألوفة يدعونا إلى التفكير فيما حدث في الماضي بوصفه شيئًا قد انقضى وتقرر على نحو لا رجعة فيه. فليس من الممكن تغيير أحداث الماضي. ولذا لو افترضنا أنني قد علِمت البارحة بأنك ستذهب غدًا إلى الشاطئ، فإن ثمة ضربًا من ضروب التقرير ينشأ عن علمي المسبق بذهابك إلى الشاطئ. ولئن علِمت البارحة مسبقًا بما ستفعله غدًا، فإن ما سوف تفعله غدًا يكون قد تقرر بالأمس سلفًا. وعليه فإن من شأن هذا التقرير أن يسلبك فيما يظهر إمكان القيام بشيء آخر، وهكذا قد يبدو على التكافؤ أنه يسلبك حرية الإرادة والاختيار. ولا يفوتني هنا أن أشير إلى أن مثل هذا «التقرير» قد عولج لدى علماء اللاهوت من قبل تحت اسم «ضرورة الماضي».

ولكن مهلًا! أوليس ثمة تقرير، أو على الأقل ما يشبه التقرير، فيما يتصل بمعرفتي في زمان ما، وليكن «ز-١»، بأنك ستذهب إلى الشاطئ في زمان آخر لاحق، وليكن «ز-٢»،

حتى لو لم نفكر في أي زمان منهما بوصفه زمانًا ماضيًا أو مستقبلًا؟ يظهر لي أن الأمر كذلك. ولئن صحّ ذلك، فإن «الحاضر السرمدي» ربما ليس أقل تهديدًا لحرية الإرادة من العلم المسبق.

الواقع أن «الحاضر السرمدي» لا ينفك يمثل من جهته تهديدًا وخطرًا على حرية الإرادة. صحيحٌ أنه من الطبيعي أن نفكر جميعًا في المستقبل بوصفه زمانًا منفتحًا بطريقة معينة على الضد من الزمان الماضي. وأن مثل هذا «الانفتاح» يفسح لنا مجالًا للاختيار بين الإمكانات البديلة. بيد أنه إذا كان المستقبل قد تقرر سلفًا على النحو عينه الذي تقرر به الماضي في حاضر الله السرمدي، فإن هذا الشيء الذي يبدو لنا في المستقبل بوصفه انفتاحًا ليس في الحق شيئًا آخر سوى وهم ينشأ عن جهلنا بما سوف يكون ويحدث. وعلى هذا فإن المستقبل سوف يصبح مقررًا سلفًا مثله في ذلك كمثل الماضي. الأمر الذي قد يفسر لنا عدم تعويل أوغسطين على حل «السرمدية» بوصفه حلًا ناجعًا لمشكلة علم الله المسبق وحرية الإرادة.

ومن هنا نصل إلى محاولة أخرى لحل مشكلة علم الله المسبق وحرية الإرادة.

حل تعيين الجهة

يقتضي حل «تعيين الجهة»(*) أن نتبين ماهية الشيء الذي نعتقد أنه ضروري في قضية «الخطيئة الأصليّة». فهل الشيء الضروري هو خطيئة آدم عينها؟ أم هو العلاقة بين خطيئة آدم من جهة وعلم الله المسبق من جهة أخرى؟

يحسن بنا إنْ أردنا مزيدًا من التوضيح لهذه المسألة أن ننظر في مثال من نوع آخر مختلف عما سبق ذكره. فمن الحقائق الثابتة التي لا نزاع فيها فيما يتعلق بسباق الخيول أن فرسًا أيًا كان يتمكن من عبور خط النهاية متقدمًا على أقرانه يفوز بالسباق. وعلى ذلك نقول:

(أ) باضطرار، إنْ عبَر الفرس «شارجر» خط النهاية أولًا، يفوز «شارجر».

(*) المقصود بتعيين الجهة هو تقرير نسبة المحمول إلى الموضوع من حيث الإمكان أو الاضطرار أو الامتناع. ويقول الفارابي في كتاب «العبارة» إن الجهة هي اللفظة التي تُقرن بمحمول القضية فتدل على كيفية وجود محمولها لموضوعها، وهي مثل قولنا: «ممكن»، و«ضروري»، و«ممتنع»، وما أشبه ذلك.

ولنفترض الآن أن «شارجر» قد عبّر بالفعل خط النهاية متقدمًا على الأفراس الأخرى.

(ب) يعبر «شارجر» خط النهاية أولًا.

فهل يؤدي ذلك إلى القول بأنه من الضروري أن يفوز «شارجر» بالسباق، ومن ثم بأنه كان لا بد أن يفوز «شارجر» بالسباق؟

(ج) باضطرار يفوز «شارجر».

كلا البتة. فاستنتاج القضية (ج) من القضيتين (أ) و(ب) معناه القيام بمغالطة الجهة. فكل ما تشير إليه القضية (أ) هو أن ثمة صلة ضرورية تربط بين عبور «شارجر» خط نهاية السباق (لو حدث فعلًا) وفوزه بالسباق. ولكنها لا تقدّم لنا، حتى لو اقترنت بالقضية (ب)، سببًا كافيًا لاستنتاج أن «شارجر» كان لا بد أن يفوز بهذا السباق. وعلى هذا فإن جل ما يمكن استنتاجه من القضيتين (أ) و(ب) ليس شيئًا آخر غير هذه القضية:

(د) يفوز «شارجر».

والحق أن الكثيرين من الناطقين بالإنجليزية، مثلهم في ذلك كمثل الناطقين باللاتينية في عصر أوغسطين، ميّالون في حديثهم بلغة الحياة اليومية إلى عدم الاعتناء بتعيين «عامل الضرورة». بيد أنه إنْ أردنا تطبيق حل «تعيين الجهة» على مشكلة علم الله المسبق وحرية الإرادة، فإنه حري بنا أن ننتبه إلى موضوع تعيين ماهية الشيء الذي نقول بضرورته. ولذا سوف نميز تمييزًا واضحًا بين هاتين القضيتين:

(٥) باضطرار، إذا كان الله يعلم مسبقًا بأن آدم سوف يقترف الخطيئة الأصليّة، فإن آدم سوف يقترف الخطيئة الأصلية.

(٦) إذا كان الله يعلم مسبقًا بأن آدم سوف يقترف الخطيئة الأصلية، فإن آدم سوف يقترف ضرورةً الخطيئة الأصلية.

وقد صوّر فلاسفة القرون الوسطى المتأخرين الفرق بين القضية (٥) والقضية (٦) بوصفه فرقًا بين «ضرورة المقدَّم» و«ضرورة التالي»[*].

(*) تتألف القضية الشرطية من قضيتين حمليتين إحداهما محكوم بها والأخرى محكوم عليها وفقًا لرابط يربط بينهما على أساس أن إحداهما شرطٌ للثانية، كقولنا «إذا تساوت زوايا المثلث، تساوت أضلاعه». ويسمى القسم الأول من القضية الشرطية بالمقدم «Antecedent»، والقسم الثاني بالتالي «Consequent».

على هذا إذًا فإنه يلزم من القضية (٥) والقضية

(٧) يعلم الله مسبقًا بأن آدم سوف يقترف الخطيئة الأصلية.

هذه القضية:

(٨) سوف يقترف آدم الخطيئة الأصلية.

ولكن القضية (٥) عينها لا تستلزم هذه القضية:

(٩) إن آدم سوف يقترف ضرورةً الخطيئة الأصلية.

ولا غرو فمن أجل أن نستنتج القضية (٩) من القضية (٧) نحتاج إلى القضية (٦)، أي إلى «ضرورة التالي». ذلك لأن «ضرورة المقدم» ليست كافية لتسويغ هذا الاستنتاج.

صحيح أن «بوئثيوس» (٤٨٠-٥٢٤) هو أول فيلسوف، على ما يبدو، يفرِّق بين «ضرورة المقدم» و«ضرورة التالي» فيما يتصل بموضوع «تعيين الجهة». لكن يظهر أن أوغسطين قد حاول جاهدًا أن يلفت الانتباه إلى هذا الموضوع. ففي محاورته «في حرية الإرادة» يسأل محدثه إڤوديوس عما إذا كانت معرفته بأن شخصًا ما سوف يقترف الخطيئة تعني أن هذا الشخص سيقترف الخطيئة بالضرورة. فيجيب إڤوديوس بالإيجاب مقررًا أن هذا الشخص سيقترف الخطيئة بالضرورة (٣: ٤. ٩. ٣٨). وهنا يبدو جليًا أن إڤوديوس يخلط بين «ضرورة المقدم» و«ضرورة التالي» زاعمًا أن كل ما يُعرف مسبقًا إنما هو شيء ضروري في ذاته.

وبرغم أن رد أوغسطين القائل «غير أن كونك يا إڤوديوس تعرف مسبقًا بأن شخصًا ما سوف يقترف الخطيئة لا يعني أنك تُجبره على اقتراف الخطيئة، حتى لو لم يكن ثمة شك في أنه سيقترفها» (٣: ٤. ٩. ٣٩) قد يوحي إلى قارئ المحاورة بأنه يكاد يميّز بين «ضرورة المقدم» و«ضرورة التالي»، إلا أن أوغسطين نفسه لم يصرّح بمثل هذا التمييز.

وعلى الضد من ذلك يعترف «القديس أنسلم» بلا عناء، وذلك في مؤلفاته التي كتبها بعد وفاة أوغسطين بنحو سبعة قرون تقريبًا، بأنه أدرك التميز الذي عرض له «بوئثيوس» تمام الإدراك بحيث أضحى في مقدوره أن يستعمله على وجه أوفى في حل مشكلة علم الله المسبق وحرية الإرادة. وأبلغ شاهد على ذلك ما نراه في هذه الفقرة الوجيزة التي

ظهرت في كتابه «في الاتفاق» (٭):

ف٦ «وبالتالي، فحينما نقول بأن الشيء الذي يعرفه الله مسبقًا سوف يحدث، فلسنا ندَّعي على الإطلاق أن هذا الشيء سوف يحدث بالضرورة، ولكنّا نقول فقط إنه من الضروري أن يحدث ما سوف يحدث.»[٢]

العلم المسبق ليس جَبْرًا

ومع ذلك فسواء أأدرك أوغسطين أم لم يدرك أن ضرورة «المقدم» لا تستلزم ضرورة «التالي»، وأنها من ثم لا تُجبر آدم، مثلًا، على اقتراف الخطيئة الأصلية، فلا نزاع في أنه يُصرّ على أن العلم المسبق بحد ذاته ليس معناه إجبار آدم على فعل شيء يعرف الله مسبقًا بأنه سوف يفعله:

ف٧ «ما لم أكن مخطئًا، فإنك يا إﭬوديوس لن تُجبر المرء مباشرةً على اقتراف الخطيئة، برغم أنك قد علمت مسبقًا بأنه سيقترفها. ولن يجبره علمك المسبق بحد ذاته على اقتراف الخطيئة حتى لو كان سيقترفها بالفعل، هذا إنْ كان لا بد من أن نسلم بأن لديك علمًا مسبقًا.» (٣: ٤. ١٠. ٣٩)

وفي القسم التالي من «الكتاب الثالث» يؤيد أوغسطين الادعاء الوارد في «ف٧» بالقياس على الذاكرة، كما يتبين في هذه الفقرة:

ف٨ «طالما أنك لا تجبر أحداث الماضي على الحدوث بمقتضى حفظك لها في ذاكرتك، فإن الله بمقتضى علمه المسبق لا يجبرها على الحدوث. وبما أنك تتذكر أشياء بعينها كنت قد فعلتها ولكنك لم تفعل كل الأشياء التي تتذكرها، فإن الله يعلم مسبقًا بكل الأشياء التي هو علّة حدوثها، بيد أنه ليس مع ذلك علة حدوث كل ما يعلمه مسبقًا.» (٣: ٤. ١٠. ٤٠)

(٭) يعد كتاب الاتفاق «De Concordia» من أعمال «القديس أنسلم» المتأخرة التي عالج فيها موضوعات كان قد تعرض لها من قبل في مؤلفاته الأولى، مثل كتاب «الحقيقة» ورسالته في «حرية الإرادة». وينقسم كتاب «الاتفاق» إلى ثلاثة أقسام، يعرض القسم الأول لمسألة التوفيق بين القول بعلم الله المسبق وحرية الإرادة، أما القسم الثاني فيهتم بمسألة التوفيق بين القول بقضاء الله وحرية الاختيار، وأخيرًا يعالج أنسلم في القسم الثالث من هذا الكتاب مسألة اللطف الإلهي واتفاقه مع حرية الإرادة الإنسانية.

(٢) De Concordia. tr. T. Birmingham. in B. Davies and G. R. Evans (eds.). Anselm of Canterbury. the Major Works (Oxford: Oxford University Press. 1998). pp. 435-74

وفي ضوء ما تقدم يتضح لنا، على معنى، أن فكرة أوغسطين كما وردت في الفقرة السابقة تذهب إلى أننا نتذكر، بموجب ما تحفظه الذاكرة من أحداث واقعية، شيئًا ما قد حدث فقط لأنه حدث. على أن هذا لا يعني البتة أنه قد حدث لأننا نتذكره. فتذكرنا الآن لحدث معيَّن لا يمكن أن يعدّ بمثابة علة حدوثه. وسيرًا في الاتجاه الزمني المعاكس لعملية التذكر، يمكن القول بأنه إذا كنّا حقًّا نعلم مسبقًا بأن شيئًا ما سوف يحدث، فنحن نعلمه مسبقًا لأنه سوف يحدث فعلًا. بيد أن علمنا المسبق ليس مع ذلك هو العلة في حدوث هذا الشيء. وهكذا الأمر أيضًا، يقول أوغسطين، بالنسبة إلى علم الله المسبق.

وبرغم أن أوغسطين قد انتهى من تحرير «الكتاب الثالث» من محاورته «في حرية الإرادة» في سنة ٣٩٥ ميلادية. في حين أنه لم ينته من تحرير «الكتاب الخامس» من مؤلفه الأشهر «مدينة الله» إلا بعد ذلك بعقدين من الزمان. لكن الشيء الذي يدعو للدهشة حقًّا هو أن كتابه الأقدم يبدو أكثر وضوحًا من الأحدث. فأوغسطين في «الكتاب الثالث» من هذه المحاورة لا ينفك يحاول ويجرِّب حلولًا شتى قاصدًا أن يصل في نهاية المطاف إلى حل ناجع لمشكلة علم الله المسبق وحرية الإرادة.

إن مناقشة أوغسطين في كتابه «مدينة الله» تبدو أقل ميلًا للجدل وأكثر نزوعًا للتقرير من مناقشته في محاورة «في حرية الإرادة». أما الحل الذي يقدّمه لنا في كتاب «مدينة الله» فهو بالبساطة «حل الضامن».

ف٩ «وعلى هذا إذًا فإن إرادتنا لا تمتلك القوة إلا بقدر ما يشاء الله ويعلمه مسبقًا؛ ذلك أن الله قد علِم مسبقًا بقوة إرادتنا وما تنجزه من أعمال، بمقتضى علمه المعصوم من الخطأ، ولهذا السبب فإن قوة إرادتنا في المستقبل قد تعيَّنت تمام التعيين وأن إنجازاتها في المستقبل قد تأكد حدوثها تمام التأكيد.» (مدينة الله. ٥ : ٩)

صحيحٌ أن أوغسطين يسلّم بأن الإنجازات التي تضطلع بها إرادتنا تشتمل على أفعال حرة كثيرة. ولكنه يؤمن أيضًا بأن الله يضمن بعلمه المسبق أن تكون هذه الأفعال نتاجًا لحرية الاختيار تمامًا مثل ما يضمن حرية الإرادة الإنسانية عينها.

الفصل الثاني عشر

مشكلة الشرّ

لا مراء في أننا كثيرًا ما نتحدث عن مشكلة الشر، ولكن لا يغربن على بال أحد أن لهذه المشكلة صورًا شتى وأشكالًا متباينة يحق أن نطلق على كل واحدة منها «مشكلة الشر». فلننظر مثلًا في المشكلة التي يعرض لها سفر النبي «أيوب» في «العهد القديم». ففي الآية الأولى من «الإصحاح الأول» يُصوِّر لنا «أيوب» بوصفه رجلًا «كاملًا ومستقيما». ثم لا يلبث «الربُّ» نفسه أن يتحدَّث عن النبي «أيوب» بعد هذه الآية بقليل قائلًا إنه «ليس مِثله في الأرض، رجلٌ كاملٌ ومستقيمٌ يَتَّقي اللهَ ويحيدُ عن الشر» (أيوب. ١ : ٨). ومع ذلك فإن النبي أيوب الكامل والمستقيم لا يلبث أن يُمْتَحن في إيمانه، فتهلك قطعان مواشيه، ويُقتل أبناؤه وبناته، وأخيرًا يُصاب هو نفسه «بِقُرْح رديءٍ من باطن قَدَمِهِ إلى هَامَتِه» (أيوب. ٢ : ٧).

يثير سفر النبي «أيوب» هذا السؤال المحيِّر الذي عُرض في أسلوب أدبي أخَّاذ يكاد يكون من أحسن ما قالته الآداب الغربية أبدًا على هذه القضية: «لماذا يقاسي الأخيار شِدة المحن في حين أن الأشرار يتنعَّمون في رغد من العيش؟» وتجدر الإشارة إلى أن مشكلة العدل الإلهي هذه قد عولجت في سعة لدى مبحث «الثيوذيقا»(*)، وهو المبحث الفلسفي الذي يُعنَى بتفسير كيف يمكن أن يكون الله عادلًا على الرغم من وجود الشر

(*) الفيلسوف الألماني «ليبنتز» هو أول من اتخذ كلمة ثيوذيقا Theodicy عنوانًا لكتابه «محاولات في ثيوذيقا صلاح الله الكلي، وحرية الإرادة الإنسانية وأصل الشر» الذي نُشر في سنة ١٧١٠ ميلادية. وقد صاغ ليبنتز مصطلح الثيوذيقا من كلمتين: كلمة θεός أي الله وكلمة δίκη أي عدل باللغة اليونانية. وينتهي ليبنتز في هذا الكتاب إلى أن وجود الشر في العالم لا يتنافى البتة مع كون الله عادلًا وكلي الصلاح، وذلك ردًا على دعوة الفيلسوف الفرنسي «بيير بايل» إلى إنكار العدل الإلهي كما جاءت في كتابه «المعجم التاريخي والنقدي». وقد أطلق مصطلح الثيوذيقا من بعد ليبنتز على ذلك القسم من الميتافيزيقا الذي يبحث في وجود الله وطبيعة صفاته بوجه عام.

في العالم، وأن المشكلة التي تطرحها على كل مؤمن بالأديان هي صورة من صور مشكلة الشر.

يعزو «دافيد هيوم» إلى الفيلسوف اليوناني «أبيقور» صورة أخرى من صور مشكلة الشر. وهاكم الطريقة التي يصوغ بها «هيوم» مشكلة الشر:

ف١ «الحال أن تساؤلات أبيقور القديمة لا تزال تبحث عن جواب شافٍ.

فهل يريد [الله] أن يحول دون وجود الشر، ولكنه غير قادر على ذلك؟ إنْ كان الجواب بالإيجاب فيلزم أن يكون عاجزًا. هل هو قادر على أن يحول دون وجود الشر، ولكنه لا يريد ذلك؟ فيلزم أن يكون مريدًا للشر. هل هو قادرٌ ومريدٌ معًا؟ ولكن إنْ كان ذلك كذلك فمن أين يتولَّد الشر؟»[١]

وهنا يعتقد «دافيد هيوم» أننا إزاء قياس إحراج ثلاثي البدائل: إما القول بأن الله ليس كلي القدرة، وإما القول بأنه ليس كليّ الصَّلاح «*omnibenevolent*»، أو القول بأنه ليس ثمة شر على الإطلاق. ومن الممكن جد الإمكان أن نزيد من حدة قياس الإحراج الثلاثي وذلك بأن نصوغ المشكلة بهذه الطريقة. وهنا لا يفوتني أن أشير إلى أن القضايا الثلاث التالية قد بدت لكثيرين من الناس متناقضة:

(١) الله كليّ القدرة.

(٢) الله كلي الصَّلاح.

(٣) هنالك شرٌ.

فمن الممكن أن نتخلى عن القضية (١) ونسلِّم بأن ثمة وجودًا لأشياء معيّنة لا يستطيع الله أن يقوم بها، مثل القضاء على الشر. لكن من الممكن أيضًا أن نؤمن بأن الله كلي القدرة، وحينئذٍ يلزم أن نسلِّم بأن الله ليس كلي الصَّلاح. ويمكننا أن نقر، وهذا هو الخيار الأخير وفقًا لما يذهب إليه هيوم، بأن الله كلي القدرة وكلي الصَّلاح وأن ننكر من ثم حقيقة وجود الشر.

لا ريب أن ثمة خيارات أخرى. فمن الممكن أن ننكر، تفاديًا لعدم الاتساق المنطقي، قضيتين من القضايا الثلاث، أو حتى أن ننكرها جميعًا. بل إنه من المستطاع أن ننكر

David Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, pt 10 (١)

وجود الله ذاته. على أن الشيء الذي لا يمكن أن نقوم به دون أن نقع في تناقض منطقي، وفقًا لرأي هيوم، هو أن نسلم بالقضايا الثلاث معًا. ذلك لأن هذه الثلاث القضايا تشكل في واقع الأمر ما بات يسميّه المناطقة ثالوثًا غير متساوق(*) «*inconsistent triad*».

على أن مشكلة اتساق الشر هذه تختلف عن مشكلة العدل الإلهي التي عُرِض لها في سفر النبي «أيوب» تمام الاختلاف. ولا غرابة فهذا السفر لم يُعنَ قط بالبحث في موضوع الوجود المحض للشر. صحيحٌ أنه يشير بالتلميح إلى الوجود المحض الشر، إلا أن المشكلة التي يعرض لها تتصل بمسألة التوزيع العادل للثواب والعقاب، أو على الأقل بمسألة التوزيع العادل للرفاهية والمعاناة.

إن مشكلة اتساق الشر لا يمكن أن تظهر على هذا النحو ما لم نثبت صفات الله مسبوقةً بكلمة «كليّ»، وبالأخص ما لم نقل بأن الله قادر على فعل كل ما يريده، فضلًا عن كونه كلي الصَّلاح في كل ما يفعله. إذ تصبح المشكلة حينئذٍ هي كيف يمكن أن نسوّغ وجود الشر في هذا العالم المحكوم في الوقت عينه بإله كلي القدرة وكلي الصَلاح.

سبق لي أن أشرت إلى أن «دافيد هيوم» يعزو الفضل إلى الفيلسوف اليوناني «أبيقور» لكونه قد أثار مشكلة اتساق الشر. وأغلب الظن أن عزو هيوم هذا يقوم على دليل استمده من قراءته لكتاب شيشرون «في طبيعة الآلهة»، وهو كتاب يتناول آراء الفلسفة الأبيقورية واللاهوت الرواقي بالدرس والمناقشة.

ليس من السهل البت برأي جازم في مسألة مَنْ كان له فضل السبق في بسْط مشكلة اتساق الشر. ومع ذلك، فإنّي أجد أن أفلاطون يدنو كثيرًا من هذه المشكلة في «الكتاب الثاني» من محاورة «الجمهورية»، وذلك عندما يجري هذا الحديث على لسان سقراط:

ف۲ «وما دام الله خيّرًا، فهو ليس علة كل ما يحدث للبشر، كما يدّعي كثير من الناس، وإنما هو علة أشياء قليلة فحسب، ذلك أن الأشياء الخيّرة في حياتنا إنما هي أقل من الأشياء الشريرة. ولمّا كان الله وحده هو علة وجود الأشياء الخيّرة، فخليق

(*) الثالوث غير المتساوق منطقيًا هو ثالوث من القضايا التي تؤلف قياسًا لا ينتج إلا بأن تُحذف منه قضية واحدة على الأقل، حيث إنه من الممتنع أن تكون جميع قضاياه صادقة. وقد ارتبطت مشكلة اتساق الشر بهذا الثالوث ارتباطًا وثيقًا حتى إنها دائمًا ما تقترن به. لمزيد من التفاصيل راجع:

Howard-Snyder, F., Howard-Snyder, D., & Wasserman, R. (2009). The Power of Logic (4th Edition). New York: McGraw-Hill. P. 336

بنا أن نبحث للأشياء الشريرة عن علة أخرى غير الله.» (الجمهورية. ٣٧٩ ج.)

نستطيع أن نقف في «ف٢» على الفكرة القائلة بأن الخير المحض ليس له من علة إلا الله، وأن الشر ما دام موجودًا فخليق بنا أن نبحث له عن علة أخرى غير الله. وقد يستنتج القارئ من فقرة أفلاطون السابقة أن الله ليس مع ذلك كلي القدرة، وإلا كان قد تمكن من القضاء على علة وجود الشر قضاءً مبرمًا. على أن ما تطرحه هذه الفقرة من حل لمشكلة اتساق الشر يبدو متعارضًا مع رأي سقراط نفسه في «الكتاب السادس» من «الجمهورية» حيث يقول:

ف٣ «وعليه فإنه جريٌ بك أن تسلِّم أيضًا بأن الأشياء المعقولة لا تستمد من الخير قابليتها لأنْ تُعرف فحسب، بل هي تدين له بوجودها.» (الجمهورية. ٥٠٩ ب.)

إذ يظهر جليًا أن هذه الفقرة تدَّعي أن كل ما هو موجود، أو على الأقل كل ما يمكن معرفته من الأشياء المعقولة، إنما ينشأ عن الخير بوصفه علة وجوده.

وعلى كل حال فيُلاحظ أن الحل الذي تقترحه «ف٢» لم يكن ليقبله أوغسطين ما دام يؤمن إيمانًا راسخًا بأن الله كلي القدرة وأنه من ثم قادرٌ على أن يمنع أية علة أخرى من الإتيان بالشر في العالم.

لقد شُغل أوغسطين طوال فترة المراهقة بمشكلة الشر. وبعد أن اكتشف عالم الفلسفة بفضل مطالعته مؤلفات شيشرون، حاول أوغسطين أن يقرأ «الكتاب المقدس» فوجده كتابًا ركيكًا غير ذي شأن إذا ما قورن بنصوص شيشرون[٢]. ولعل حيرة أوغسطين في تفسير أصل الشر كانت من الأسباب التي أدت به إلى الانتساب لنحلة المانويَّة المسيحية، أو بالأحرى شبه المسيحية؛ وهي نحلة يؤمن أتباعها بأن العالم قد خُلق من مبدأين: مبدأ الظلام أو الشر، ومبدأ النور أو الخير. وليس هذا بغريب فقد قدمت هذه النحلة حلًا لمشكلة اتساق الشر يقوم على إنكار كون الله كلي القدرة.

من الثابت أن أوغسطين قضى تسع سنوات منتسبًا لمذهب المانويَّة. إلا أنه لم يأل جهدًا من بعد أن اعتنق الديانة المسيحية، ثم صار لاهوتيًا مبرزًا وعلمًا من أعلام الكنيسة الكاثوليكية، في محاربة نحلة المانوية بوصفها بدعة خطيرة على العقيدة مسيحية. لكن

Confessions 3.5.9. (٥)

قبل أن يتمكن أوغسطين من اعتناق الديانة المسيحية، كان لزامًا عليه أن يجد حلًا ناجعًا لمشكلة اتساق الشر. وفي «الكتاب السابع» من «الاعترافات» يصوّر أوغسطين مشكلة الشر على هذا النحو قائلًا:

ف٤ «هذا هو الله فانظر إلى مخلوقاته. إنه خيّرٌ، وما أسماه وأعظمه بالنسبة إليها. وبما أنه خيرٌ فلم يخلق سوى مخلوقات خيّرة. وانظر كيف يشملها بعنايته ويسعها بعطفه ورحمته. فأين هو الشر إذًا؟ ومن أين يأتي؟ وكيف يتوغّل في هذا العالم؟ ما أصله وما بذرته؟ وإنْ لم يكن الشر موجودًا، فلماذا ينبغي أن نخاف ونحذر مما لا وجود له؟ ولكن إنْ كان خوفنا منه ليس له من داعٍ، فلا ريب أن خوفنا هذا هو الشر عينه الذي يعكر صفو قلوبنا ويعذبها دون مبرر. بل إن شرًا كهذا هو أسوأ الشرور، ذلك لأننا نخاف منه على الرغم من عدم وجوده. وعليه فإمّا أن نخاف من الشر، وإما أن يكون خوفنا هو الشر عينه. وإذًا فمن أين يتولد الشر، طالما أن الله لا يخلق سوى مخلوقات خيرة؟ حقًّا إن الخير الأسمى والأعظم يخلق ما هو أقل خيرًا منه؛ بيد أن الخالق والمخلوق كلاهما خيّر. وما هو أصل الشر؟ أهو المادة التي منها خلق اللهُ جميع الأشياء؟ فلعله قد صوَّر تلك المادة ونظّمها، لكنه ترك فيها عنصرًا معينًا لم يحوّله خيرًا؟ ولئن صح ذلك فما هو السبب؟ ألم يكن في مقدوره وهو الكلي القدرة أن يشكّل المادة ويحوّلها بحيث لا يبقى فيها أثر لشر؟» (الاعترافات. ٧: ٥. ٧)

هذه فقرة لا تقف على مشكلة اتساق الشر فحسب، بل إنها ترفض أيضًا حلّين لهذه المشكلة؛ ومن بينهما ذلك الحل الذي كان أوغسطين يراه حلًا مقنعًا. أولهما هو القول بأن الشر لا ينشأ عن خالق كلي القدرة، وإنما ينشأ عن المادة التي كان ينبغي على هذا الخالق أن يستعملها في خلق العالم. على أن أوغسطين لم يجد قط في هذا القول حلًا يرضيه، لأنه كان يسلّم بأن الله قد خلق السموات والأرض من العدم. صحيحٌ أن أوغسطين كان ميّالًا إلى الافتراض القائل بأن الله في البدء خلق الهيولى من العدم، ثم شكّل العالم وصوّره من هذه الهيولى. إلا أن أوغسطين بافتراضه أن الله قد خلق الهيولى من العدم، قد نزع المعقولية عن الادعاء القائل بأن إلهًا كلي الصّلاح والقدرة ربما لا يكون في مقدوره أن يخلق مخلوقات خالصة من الشر طالما أن الشر عينه كامنٌ في

الهيولى.

وأما الحل الثاني الوارد في «ف ٤»، والذي ظل أوغسطين ينظر إليه بوصفه حلًا مقنعًا، فيعتمد على فكرة مذهب «الأفلاطونية المحدثة» القائلة بأن الشرَ نقصان وافتقار للخير. ويعود أوغسطين إلى هذا الحل مرة أخرى في «الكتاب السابع» من «الاعترافات»، فيقول:

ف ٥ «لقد تبيَّن لي أن الموجودات التي تكون عرضة للفساد هي موجودات خيّرة. فلو كانت هذه الموجودات الأسمى خيرًا، أو لم تكن خيّرة على الإطلاق، لما عرف الفساد إليها سبيلًا. ذلك لأنها إنْ كانت أسمى خيرًا فلن تقبل الفساد. وإنْ لم تكن خيّرة أصلًا فلن يكون ثمة مجال لإفسادها... إذ لو كانت هذه الموجودات قد خُلقت معصومةً من الفساد، لصارت أسمى من غيرها لأنها ستبقى كائنة على الدوام دون أن يعتريها الفساد. وليس شيء أشد عبثًا من القول بأن افتقار الموجودات للخير من شأنه أن يجعلها موجودة على نحو أفضل؟ وإذًا فإنه لو اقتُلع الخيرُ من الموجودات لصارت عدمًا. وعليه فما دام أنها موجودة فهي خيّرة. وتبعًا لما تقدّم يمكن القول بأن كل الموجودات خيّرة، وأن الشر الذي كنت أبحث عن أصله ليس جوهرًا...» (٧: ١٢. ١٨)

ومع ذلك، فإن هذا ليس هو الحل الرئيسي الذي يعوّل عليه أوغسطين في تصدّيه لمشكلة اتساق الشر. لكن قبل أن نعرض لحل أوغسطين الرئيسي، حري بنا أن نعود لنتأمل مليًا مشكلة الشر عينها حتى نقف على حقيقة المشكلة التي تطرحها علينا.

لقد أشرتُ من قبل إلى أن «دافيد هيوم» يعتبر أن هذه القضايا الثلاث التي يُفترض أن يؤذن اقترانها بمشكلة اتساق، تمثل ثالوثًا غير متساوق منطقيًا. ولكنّا عندما نتأمل هذه القضايا «الله كلي القدرة والله كلي الصلاح وهنالك شر» نجد أن اقترانها لا ينطوي صوريًا على أي تناقض منطقي. أي إن اقترانها لا يستلزم، في صورته المنطقية، شيئًا من قبيل «ط ولا ط». فلماذا يظن هيوم، أو غيره من الفلاسفة، أن هذه القضايا الثلاث غير متساوقة منطقيًا؟ ينبغي أن يكون الجواب عن هذا أن المرء يضيف بطريقة عفوية إلى هذا الثالوث مقدمةً أخرى تبدو صادقة ولا تحتمل البرهان. والواقع أن ثمة صورًا متباينة وأشكالًا شتى يمكن أن نصوغ فيها هذه المقدمة التي يحلو لي أن أسميها «المقدمة المعبرة». وهاكم مثالًا على ذلك:

(٤) إذا كان ثمة وجود لكائن كلي الصّلاح وكلي القدرة على حد سواء، فلن يوجد ثمَّتئذ شر.

وواضح أن (٤) تؤذن بفكرة مفادها أن كائنًا كلي الصّلاح لم يكن ليقبل البتة بوجود الشر، وعليه فإذا كان هذا الكائن كلي القدرة أيضًا، فإنه سوف يحول ولا شك دون وجود الشر.

حقًّا إن اقتران القضايا (١) و(٢) و(٣) مع القضية (٤) هو اقتران غير متساوق منطقيًا أو صوريًا. إلا أنه يحسن بنا أن نمعن في النظر إلى حالة القضية (٤) التي أضفناها إلى ثالوث القضايا بوصفها مقدمة افتراضية. ولكن ما الذي يجعلنا نستوثق من صدق هذه المقدمة؟ فمن الملاحظ أن هذه المقدمة لا تقوم على حقيقة تجريبية، ولا يمكن استخلاصها من تعميم ينطبق على جميع الموجودات كلية الصلاح والقدرة التي نعرفها في الواقع. فلئن صحَّ أن القضية (٤) صادقة، ينبغي أن يكون ذلك بوصفها ضربًا من الحقائق التصوّرية.

هل يمكن أن تُعدُّ القضية (٤) بحق حقيقة تصوّرية؟ من المعروف أنه لكي ندحض حقيقة تصورية تدَّعي الصدق فإن جل ما نحتاجه هو إظهار زيفها تصوريًا. وعلى هذا فإنه إنْ أردنا دحض القضية (٤) بغية القضاء على مشكلة اتساق الشر قضاءً مبرمًا، فإن جل ما نحتاجه هو إظهار أنه:

(٥) من الممكن جد الإمكان ألا تكون القضية (٤) صادقة.

أو بعبارة أخرى يمكن القول بأننا نحتاج إلى إظهار أنه:

(٦) من المعقول أن نتصور أن ثمة وجودًا للشر حتى لو كان هنالك كائن كلي الصلاح والقدرة.

وبالتالي، لكي نظهر أن القضية (٦) صادقة، يجب أن نسلم بأن كائنًا كلي الصَّلاح والقدرة ربما يكون لديه سبب كافٍ ليسمح بوجود الشر.

ولكن ما الشيء الذي يمكن أن يُعد سببًا كافيًا في وجود الشر؟ الحق أنّا نجد من أجوبة أوغسطين عن هذا السؤال جوابًا يقول إن وجود الشر في العالم راجع إلى حرية اختيار الإرادة الإنسانية. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الجواب قد عولج لدى الدراسات

الفلسفية المعاصرة التي تتناول مشكلة اتساق الشر، وبالأخص في مؤلفات «ألفن بلانْتينجَا»[٥]، تحت اسم «الدفاع بحرية الإرادة.»[٣] وتتمثل فكرة هذا الدفاع في القول بأن المرء لا يستطيع بدون إرادة حرة أن يكون خيّرًا أخلاقيًا. وأن حرية الاختيار، كما يحلو لأوغسطين أن يشير إليها في بعض الأحيان، إنما هي في الحق واسطة الخير وسبيله الوحيد ما دام أن هذا الخير الأخلاقي لا ينشأ إلا عن إرادة حرة. ومع ذلك فليس ثمة شك في أن الإرادة الحرة عينها هي التي تؤدي أيضًا إلى قيام الإنسان بأعمال آثمة وشريرة، ومن ثم إلى وجود الشر في العالم. وتمشّيًا مع منطق الدفاع بحرية الإرادة يمكن القول بأن الله، على الرغم من كونه كلي القدرة والصّلاح، لم يكن ليخلق في مخلوقاته إمكان وجود الخير الأخلاقي دون أن يخلق فيها أيضًا إمكان وجود الشر.

ولكن كيف يجيب دفاع أوغسطين بحرية الإرادة عن مشكلة اتساق الشر؟ ونحن من أجل أن نؤيد ما جاء في القضية (٦)، نقترح هذه القضية:

(٧) حتى الكائن الكلي القدرة والصلاح قد يكون لديه سبب كافٍ ليسمح بوجود الشر.

ومن أجل أن ندعم القضية (٧) نقترح أيضًا هذه القضية:

(٨) إن عالمًا ممكنًا أيًا كان والذي فيه أُناسٌ ذوو إرادة حرة هو أفضل من أي عالم ممكن آخر فيه أُناس يفتقرون إلى حرية الإرادة.

ثم نقرنهما معًا بهذه القضية:

(٩) من المعقول القول بأنه ليس ثمة عالم ممكن فيه أُناس ذوو إرادة حرة يكون خالصًا من الشر.

---

(٥) ألفن كارل بلانتينجا فيلسوف دين أمريكي معاصر ولد في سنة ١٩٣٢ لعائلة بروتستانتية من أصل هولندي. درس الفلسفة في جامعة ييل وحصل على درجة الدكتوراه في سنة ١٩٥٨. اشتهر بلانتينجا بمؤلفاته في الميتافيزيقا والإبستمولوجيا وفلسفة الدين. أثار كتابه «طبيعة الضرورة» ـ صدر عن مطبعة كلارندون في سنة ١٩٧٤ ـ جدلًا واسعًا بعد أن فند فيه مشكلة اتساق الشر مقررًا أن وجود الله لا يتنافى البتة مع وجود الشر، وأن الشر لا ينشأ في واقع الأمر إلا عن حرية الإرادة الإنسانية.

(٣) Alvin Plantinga. God and Other Minds (Ithaca: Cornell University Press. 1967). ch 6. "The free will defense"

"الحق أن اقتران القضيتين (٨) و(٩) يؤذن بما يبدو أنه السبب الكافي الذي تتحدث عنه القضية (٧) القائلة بأنه حتى الكائن الكلي القدرة والصلاح قد يكون لديه سبب كاف ليسمح بوجود الشر. وأن القضية (٧) في دورها تضفي المعقولية على القضية (٦).

في «الكتاب الثاني» من المحاورة «في حرية الإرادة» يميز أوغسطين بين ثلاث منازل من الخير على هذا النحو:

ف٦ «إن الفضائل التي نحيا بها على نحو سليم أخلاقيًا هي في منزلة الخير العليا، في حين أن كل صور الجمال الجسماني التي يمكن أن نعيش بدونها على نحو سليم أخلاقيًا هي في منزلة الخير الدنيا. أما قوى النفس التي لا يستطيع المرء بدونها أن يعيش على نحو سليم أخلاقيًا فهي في منزلة الخير الوسطى بين منزلتي الخير العليا والدنيا. وبالنتيجة فإن أحدًا لا يسلك بالفضائل في سبيل الشر. ومع ذلك فمن الممكن جد الإمكان أن نسلك بالخيور الأخرى، وأعني الخير في منزلتيه الوسطى والدنيا، ليس فقط في سبيل الخير، بل أيضًا في سبيل الشر.» (٢: ٥٠. ١٩١-٢)

يحاول أوغسطين جهده في فقرات شتى من هذه المحاورة أن يوضح لنا السبب الذي من أجله يعدّ الإرادة الحرة في منزلة الخير الوسطى. ومهما يكن من شيء فإنه بالصدور عما يلوح من «ف٦» قد نحسب أن الإرادة الحرة تُعدّ «قوة من قوى النفس التي لا يستطيع المرء بدونها أن يعيش على نحو سليم أخلاقيًا». والحق أن قصد أوغسطين بهذا الادعاء يظهر جليًا، على سبيل المثال، في «الكتاب الثالث» من المحاورة عينها حينما يسلم إفوديوس بما ذهب إليه أوغسطين قائلًا:

ف٧ «ما دام أن الله قد خلقني، فإنني لا أستطيع أن أقوم بأي عمل صالح إلا بإرادتي الحرة. فمن الواضح تمامًا أن الله بوصفه الخير الأسمى قد أنعم عليّ بالإرادة الحرة من أجل تحقيق هذه الغاية. وإذا لم تكن الحركة التي تصبو بها الإرادة إلى هذا الشيء أو ذاك حرةً وفي نطاق قدرتنا، فلن نستحق أن يُسدى إلينا الثناء عندما نقوم بالأعمال الصالحة، أو اللوم حينما نقترف على الضد من ذلك الأعمال الطالحة».
(٣: ١. ٣. ١٣-١٢)

يظهر جليًا أن الحقيقة القائلة بوجود كائنات أخلاقية تستطيع أن تقوم بالأعمال الخيّرة والشريرة معًا هي، في رأي أوغسطين، حقيقة خيّرة. ولعل في هذه الفقرة التي وردت في

نهاية «الكتاب الثالث» من محاورته «في حرية الإرادة» ما يبين رأيه هذا في وضوح:

ف٨ «ولمّا أن فرسًا ضالًا هو أفضل من حجر لا يضل، ما دام الحجر لا يملك من أمره حركةً ولا إدراكًا، فإن الكائن الذي يخطئ بملء إرادته الحرة هو أفضل من الكائن الذي لا يخطئ البتة لأنه يفتقر إلى الإرادة الحرة.» (٣: ٥. ١٥. ٥٧)

فهاك إذًا حل الدفاع بحرية الإرادة الذي قدمه أوغسطين لمشكلة اتساق الشر.

لست أدّعي أن الدفاع بحرية الإرادة هو السبيل الوحيد الذي سلكه أوغسطين من أجل حل مشكلة اتساق الشر. فهناك سبيل آخر لحل هذه المشكلة، أشرت إليه آنفًا، وهو إنكار الوجود الجوهري للشر تمشّيًا مع فكرة مذهب الأفلاطونية المحدثة القائلة بأن الشر نقصان وافتقار للخير، وأن الله هو وحده الخير الأفضل والأسمى. ولئن تكن ثمة كائنات غير الله فهي بالضرورة كائنات ناقصة. ففي خلقه للبشر خلق الله كائنات ناقصة ومن ثم فهي قابلة للشر لأنها في منزلة دون منزلة الله. صحيحٌ أن ما خلقه الله يعد خيرًا في ذاته، ولكن لأنه ناقصٌ يصير أيضًا عرضةً للفساد والشر. وإذًا فلنطلق على هذا الحل الذي يقدمه أوغسطين لمشكلة اتساق الشر اسم «حل النقصان».

وتجدر الإشارة إلى أن «حل النقصان» يرفض «المقدمة المعبرة» القائلة بأنه حتى إذا كان ثمة إله كلي الصّلاح والقدرة فلن يستطيع أن يخلق موجودًا يفترق عن ذاته من حيث يكون هذا الموجود كاملًا، ومن ثم خالصًا من الشر. وهاكم فقرة من كتاب «*Enchiridion*»(*) وفيها يقدم أوغسطين «حل النقصان» لمشكلة اتساق الشر:

ف٩ «أمّا جميع الموجودات التي توجد، ونظرًا لأنها قد نشأت عن إله كلي الخير والصلاح، فهي بعينها خيّرة. لكن بما أنها لا تشبه خالقها فإن خيرها يفتقر إلى السمو والثبات، ويصير من ثم عرضة للزيادة والنقصان. وبرغم أن نقصان الخير في هذه الموجودات هو ضرب من الشر، وأن خيرها كثيرًا ما يكون قابلًا للنقصان، فإنه من الضروري أن يبقى شيءٌ من الخير قائمًا في هذه الموجودات ما دامت كائنة». (١٢)

(*) يعرف هذا الكتاب باسم «دليل الإيمان والأمل والحب الإلهي» وهو عبارة عن مجموعة رسائل كتبها أوغسطين بعد وفاة «القديس جيروم» في سنة ٤٢٠ ميلادية، وفيها يعرض لمسألة التقوى بالمناقشة والتحليل. كما ينادي أيضًا بضرورة القضاء على ما لحق العقيدة المسيحية من بدع وأباطيل.

وهاكم فقرة من «الكتاب السابع» من «الاعترافات» تتفق مع ما جاء في الفقرة السابقة، وفيها يقول أوغسطين:

ف١٠ «وقد تبين لي جليًا أن الموجودات التي تكون عرضة للفساد هي موجودات خيّرة. فلو كانت هذه الموجودات هي الأسمى خيرًا، أو لم تكن خيّرة على الإطلاق، لما عرف الفساد إليها سبيلًا». (٧: ١٢. ١٨)

يوجد أيضًا حل ثالث لمشكلة اتساق الشر عند أوغسطين. ويمكن أن نطلق عليه اسم «حل ضرورة التباين». وهو الحل الذي نجده مبسوطًا، مثلًا، في هذه الفقرة التي جاءت في «الكتاب الحادي عشر» من «مدينة الله»:

ف١١ «بيّن بذاته أنه لو لم يخطئ أحدٌ قط في هذا العالم، لصارت الدنيا ملأى فقط بالكائنات الخيّرة. ومع ذلك فإن التسليم بحدوث الخطيئة ليس معناه أن الكون كله ملوث الخطيئة، طالما أن العدد الأكبر من الأجسام السماويّة يسير بطبيعته وفقًا للنظام الذي جُبل عليه؛ وأن الإرادة الشريرة التي رفضت الامتثال للنظام ما كانت لتفلت من النواميس التي يحكم بها الله سائر مخلوقاته. ولمّا أن صورة ما قد تكون جميلة برغم ما يشوبها من بقع سوداء في أجزاء داكنة منها؛ فإنه يمكننا القول على التكافؤ التام بأن الكون كله، بما ينطوي عليه من أناس خطائين، جميلٌ شريطة أن ننظر إليه بوصفه وحدة كليّة لا تتجزأ، وذلك على الرغم من قبح هؤلاء الخطائين أنفسهم إذا ما نُظِر إليهم على حدة.» (١١: ٢٣)

لا يقصد أوغسطين بما جاء في «ف١١» إلى القول باستحالة وجود الخير بمعزل عن الشر، لكنه يقول إن في الكون جمالًا ينطوي على أشياء خيّرة وأخرى شريرة، مثله في ذلك كمثل صورة جميلة بها مساحات داكنة وأخرى مضيئة. ولعل الهدف الذي يصوّب إليه أوغسطين هو أن يتفق قوله هذا مع «حل النقصان». وبما أن كل خلْق سوف يكون في منزلة دون منزلة الكمال، فإن السبيل الوحيد أمام الخلق ليكون جميلًا هو تفادي ما يعتريه من نقصان وذلك بأن يُنظَّم على نحو ملائم. وعلى هذا فبيِّن بذاته أنه حتى إذا كان ثمة كائن كلي الصّلاح والقدرة، فإنه لن يستطيع أن يخلق خلْقًا كاملًا. في حين أن جل ما يستطيع أن يعمله مثل هذا الكائن هو أن يخلق عالمًا تنتظم فيه جميع المخلوقات الناقصة على نحو معيَّن بحيث تصبو إلى الخير الأصلح. ولعل في هذه النتيجة ما يؤيد

القضية (٦).

ولكن أي حل من حلول أوغسطين لمشكلة اتساق الشر يمكن أن يُعدّ مرضيًا؟ أعتقد أنه حل الدفاع بحرية الإرادة والذي حظي، بفضل كتابات «ألفن بلانْتِينجَا» وغيره، بجل عناية البحث والجدل الفلسفي المعاصر. وفي القلب من هذا الجدل الفلسفي طُرح السؤال عما إذا كان في مقدور الله، فضلًا عن أنه قد أنعم على البشر بحرية الإرادة، أن يجعلهم يميلون دائمًا إلى الاختيارات السليمة أخلاقيًا. وقد بسط «بلانْتِينجَا» حجة مقنعة وفيها يقرر أن الله، بغض النظر عن كونه كلي القدرة والصلاح، لم يكن لينشئ عالمًا فيه توجد الخيور الأخلاقية، والتي تقتضي ضرورةً حرية الإرادة الإنسانية، بمعزل عن الشر. وهاكم جزءًا من حجة «بلانْتِينجَا»:

«يستطيع الله أن ينشئ عالمًا يشتمل على خير أخلاقي شريطة أن يخلق أناسًا ذوي إرادة حرة. وما دام كل إنسان فرد ليس إلا تحقيقًا فعليًا لماهية، فإن الله يستطيع أن يخلق أناسًا ذوي إرادة حرة وذلك بأن يحقق ماهيتهم الفردية بالفعل. لكن إذا كانت كل ماهية تعاني من الفساد أصلًا، فإن كل البشر بغض النظر عما يحققه الله فيهم من ماهيات، وبرغم كونهم أحرارًا فيما يقومون به من أعمال صالحة، سوف يقترفون دائمًا بعض الأعمال الطالحة. وإذا كانت ماهية الإنسان الفرد تعاني من الفساد أصلًا، فإنه لم يكن في مقدور الله ذاته أن ينشئ عالمًا يشتمل على خير أخلاقي دون أن يشتمل أيضًا على شر أخلاقي»[٤]

وبرغم أن «بلانْتِينجَا» قد عوّل في تقديم حجته هذه على فكرة «الماهيات الفردية» التي لا نجد لها أثرًا في فلسفة أوغسطين، فضلًا عن تطبيقه لمناهج علم دلالة الألفاظ التي لم يكن في مكنة أوغسطين الاعتماد عليها، فإن النتيجة التي خلص إليها بلانْتِينجَا تبدو متفقة بوجه عام مع حل «الدفاع بحرية الإرادة» الذي قدّمه أوغسطين.

ومع ذلك، فإن ثمة طريقة يظهر فيها أن آراء أوغسطين نفسه عن الفردوس تتعارض مع حل الدفاع بحرية الإرادة الذي قدمه لمشكلة اتساق الشر. ففي «الكتاب الثاني والعشرين» من «مدينة الله» يقرر أوغسطين أن البشر في الفردوس لن يكون في مقدورهم

---

(٤) Alvin Plantinga, The Nature of Necessity (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 188-9

اقتراف الآثام. وهنا يمكن أن يُقال، على معنى، إن عجز البشر في الفردوس عن اقتراف الآثام يبدو بوصفه نعمة إلهية عظيمة. على أنه قد يظهر أيضًا بوصفه خسارة وسلبًا لحرية الإرادة. فما مصير حرية إرادة البشر في الفردوس؟ يجيب أوغسطين عن هذا السؤال قائلًا:

ف١٢ «ومن هنا نقول بأن حقيقة عجزِهم في الفردوس عن اقتراف الآثام لا تستلزم ضرورةً أنهم سوف يفتقرون إلى الإرادة الحرة. والحق أن إرادتهم سوف تصبح في الفردوس أكثر حريةً من بعد أن تبرأ من شهوة الخطيئة وتتشبث بعدم اقتراف الآثام. ولا غرو فقد كان للإرادة الحرة في الحياة الدنيا، والتي مُنَّ بها علي الإنسان عندما خُلِق مستقيمًا بالفطرة، قدرة على عدم اقتراف الآثام مصحوبة بإمكان اقترافها. في حين أن الإرادة الحرة في الفردوس سوف تكون أكثر ثباتًا على الحق بحيث يصبح اقترافها الآثام أمرًا مستحيلًا؛ بيد أن تحرر الإرادة من اقتراف الآثام على هذا النحو ليس كمالًا لماهيتها، وإنما هو نعمة من الله. ذلك أن كون الإنسان مشاركًا لله في بعض صفاته لا يعني البتة أنه قد أصبح في منزلته؛ فقدرة الله على عدم اقتراف الآثام ترجع إلى طبيعته الجوهرية، في حين أن المرء الذي يشارك الله في طبيعته لن يكتسب مثل هذه القدرة إلا بفضل من الله ونعمته. ومع ذلك فما كان الإنسان ليُجزَى بالنعمة الإلهية إلا على مراحل متراتبة. إذ يُمنُّ على الإنسان في الحياة الدنيا بإرادة حرة تقترن بقدرة على اقتراف الآثام؛ ثم يُمنُّ عليه في الفردوس بآخر نعمة إلهية فتتحرر إرادته تمامًا من اقتراف الآثام. إن إرادة الإنسان الحرة قد جُبلت بديًا على اكتساب الفضيلة؛ أما النعمة الإلهية الأخيرة فيجزى بها الإنسان في الفردوس على أعماله في حياته الدنيا». (مدينة الله. ٢٢: ٣٠)

ومن دواعي العجب أن إمكان كون الإنسان حر الإرادة، وفقًا لما ذهب إليه أوغسطين في الفقرة السابقة، لا يعني نجاحه في مقاومة إغواء الخطيئة فحسب، وإنما يعني أيضًا استحالة اقترافه الخطايا والآثام! صحيحٌ أن الله هو الذي ينعم على الإنسان في الفردوس بإرادة حرة تقترن بعدم قابليتها لاقتراف الآثام. ولكن أوغسطين يقرر أنه بفضل من الله ونعمته فقط يُوهَب كل واحد منّا بديًا إرادة حرة. فلئن كان ذلك صحيحًا، فما السبب الذي من أجله لم يقدر الله أن ينعم على آدم، ومن ثم على سائر البشر من بعده، بإرادة

حرة تقترن بقدرة على عدم اقتراف الآثام؟ وبرغم أن أوغسطين يذهب إلى القول بأن إرادة الإنسان في الحياة الدنيا قد فُطِرت على اكتساب الفضيلة، لكنه في الوقت عينه كان من أشد رجال اللاهوت المسيحي، إن لم يكن أشدهم جميعًا، رفضًا لفكرة إمكان خلاص الإنسان من الخطيئة بواسطة اكتساب الفضيلة. على أنه إذا كان ذلك كذلك، فلماذا تُعد القدرة على اكتساب الفضيلة أمرًا ذا شأن بالنسبة للبشر؟

يظهر أن أوغسطين في مأزق. إذ يقتضي دفاعه بحرية الإرادة التسليم بأنه حتى إذا كان ثمة إله كلي القدرة والصلاح فإنه لم يكن لينعم على الإنسان في الحياة الدنيا بالإرادة الحرة من دون أن يسمح بوجود الشر. في حين أن فكرته عن الإرادة الحرة في الفردوس يجعل منها نعمة إلهية ثانية يمنّ اللهُ بها على منْ يصطفيه من عباده فتصير إرادته في منزلة أسمى بحيث يكون لها قدرة على عدم اقتراف الخطايا والآثام.

وهاكم المأزق الذي يعترض سبيل أوغسطين في حل مشكلة الشر. فقد سبق أن أشرت في مستهل الحديث عن مشكلة اتساق الشر إلى أن اقتران القضيتين (١) و(٢) بالقضية (٣) لا ينطوي صوريًا على أي تناقض منطقي. وقلت إنّا في حاجة إلى مقدمة معبرة لإظهار مثل هذا التناقض على أوضح ما يكون. وقد اقترحتُ على القارئ الكريم هذه المقدمة:

(٤) إذا كان ثمة وجود لكائن كلي الصّلاح وكلي القدرة على حد سواء، فلن يوجد ثمّتئذ شر.

ثم أضفت إلى ذلك قائلًا إنه بحسبان القضية (٤) حقيقة تصورية صادقة، فإن جل ما نحتاجه بغية دحض دعوى عدم تساوق وجود الشر مع وجود إله كلي القدرة والصلاح هو أن نسلم بهذا الادعاء:

(٦) من المعقول أن نتصور أن ثمة وجودًا للشر حتى لو كان هنالك كائن كلي الصلاح والقدرة.

وقلت إن الدفاع بحرية الإرادة يؤيد القضية (٦) فقط إذا سلمنا بمعقولية هذا الادعاء:

(٧) حتى الكائن الكلي القدرة والصلاح قد يكون لديه سبب كافٍ ليسمح بوجود الشر.

والحال أن التسليم بمعقولية (٧) يعتمد في دوره على هذه القضية:

(٩) من المعقول القول بأنه ليس ثمة عالم ممكن فيه أُناس ذوو إرادة حرة يكون خالصًا من الشر.

على أن أفكار أوغسطين عن حرية إرادة الإنسان في الفردوس بوصفها «آخر النعم الإلهية» تعود لتضع القضية (٩) موضع الشك. إذ لو صحّ حديث أوغسطين عن إرادة الإنسان الحرة في الفردوس، لكان من الأوْلى أن يكون الله قادرًا على أن ينعم على آدم وحواء بإرادة حرة، تكون بالطبع أسمى منزلةً بحيث تحول دونهما وإمكان اختيار تناول ثمر الشجرة المحرمة.

وهنا نجد أنفسنا إزاء السؤال الذي أثاره «ج. ل. مَكّاي»(*) وآخرون غيره في خمسينيات القرن العشرين، ومهد للجدل الفلسفي المعاصر حول مشكلة اتساق الشر:

ف١٣ «لئن كان الله قد خلق في الإنسان إرادة حرة تفضِّل أحيانًا ما هو خيّر وتميل أحيانًا أخرى إلى ما هو شرير، فلماذا لم يتمكن من أن يخلق الإنسان بحيث يجعله يميل بملء إرادته الحرة إلى اختيار الخير؟»(٥)

وفي ضوء مناقشته في تصور إرادة الإنسان الحرة في الفردوس، يجب أن أعترف بأنّي لا أعرف كيف يستطيع أوغسطين أن يجيب عن السؤال الذي أثاره «مَكّاي» في «ف١٣» على نحو يصل إلى الإقناع المنشود.

(*) «جون ليزلي مكاي» فيلسوف دين أسترالي ولد في سنة ١٩١٧ وتوفي في سنة ١٩٨١. عمل مكاي أستاذًا للفلسفة في العديد من الجامعات الأسترالية والبريطانية، وله العديد من المؤلفات الفلسفية في الميتافيزيقا والدين والأخلاق.

(٥) J. L. Mackie, "Evil and omnipotence," Mind 64 (1955): 209.

الفصل الثالث عشر

إرَادَةُ الشرّ

في فقرة ذائعة الصيت وردت في واحدة من محاوراته (مينون. ٧٧ ب)، يجري أفلاطون حديثًا على لسان «مينون» ويدعه يقترح اقتراحًا يقول إن الفضيلة هي (١) إرادة الأشياء النبيلة و(٢) امتلاك القدرة على اكتسابها. فيستدرك «سقراط» على قول «مينون» بغية التثبّت من أن الأخير لم يكن يقصد بالأشياء النبيلة شيئًا آخر سوى الأشياء الخيّرة. ثم يطرح سقراط على مينون سؤالًا يبدو محيِّرًا عما إذا كان يدرك أنه على الرغم من أن بعض الناس يريدون أشياء خيّرة، فإن من الناس منْ يريد بالفعل أشياء شريرة. وتتمثل وجهة نظر سقراط في أنه إذا لم يُرِد بعض الناس حقًّا أشياء شريرة، فإن القسم الأول من تعريف مينون لماهية الفضيلة، أي بوصفها إرادة الأشياء الخيّرة (أو النبيلة)، سوف يُفرَّغ من مضمونه، ومن ثم لن يلعب دورًا أبدًا في تمييز الفضيلة منْ الرذيلة.

صحيحٌ أن مينون يسلّم في دوره بأنَّ من الناس مَنْ يريد أشياءَ شريرة بوصفها حقيقة واضحة، لكن سقراط يأبى إلا أن يزيد من إحراج مينون بتمييز يصوغه على هذا النحو متسائلًا: «أتقصد أولئك الذين يريدون الأشياء الشريرة ظنًّا منهم أنها خيرة، أم تراك تعني أن من الناس مَنْ يريد أشياء شريرة وهم على يقين من أنها شريرة؟» (مينون. ٧٧ ج). فيجيب مينون قائلًا إنه يعني الأمرين على حد سواء.

ومن المشاهد في هذه المحاورة أن سقراط لا يجد عناءً في إثبات أنه لا أحد يريد أشياء شريرة معتقدًا أنها خيرة. ولعل السبب في ذلك هو فكرته القائلة بأن المرء إذا افترض مخطئًا أن ما يريده هو شيء خيّر، في حين أن مراده لم يكن غير شيء شرير، فلا نزاع في أن ما يريده هذا المرء ليس هو الشيء الشرير، وإنما بالأحرى هو الشيء الخيّر الذي تُصوِّره له نفسه بوصفه كذلك.

ولكن ماذا عن الطائفة الأخرى من الناس التي تحدّث عنها سقراط؟ هل يمكن حقًا أن نريد أشياء شريرة ونحن نعلم، أو حتى نظن، أنها شريرة؟ الواقع أن سقراط يفترض أن إرادتي للأشياء الشريرة، لو كان ذلك ممكنًا فعلًا، تعني أنني أريد الأشياء التي متى اكتسبتها ألحقت بي شرًا. ومن ثم يظهر أن سقراط يبرهن على أن إرادتي للأشياء الشريرة التي أعتقد أنها شريرة ستكون في الحق إرادة للأشياء التي أعرف أنها سوف تلحق بي الضرر متى اكتسبتها. (قد يكون لزامًا علينا أن نتحرَّز في فهم هذه البرهنة وتوضيحها لاحقًا.) فاكتساب الأشياء الشريرة، يضيف سقراط، إنما هو اكتساب للأشياء الضارة التي من شأنها أن تجعل المرء تَعِسًا. وهكذا لم يجد سقراط عناءً في دفع مينون إلى التسليم بأن لا أحد يريد أن يُضار أو أن يكون تَعِسًا.

ومن هنا تبدأ كل صور التعقيدات المحيّرة في الظهور. أو ليس من الممكن أن أرغب، مثلًا، في التدخين رغم معرفتي بأنه مضرٌّ لصحتي على المدى البعيد، من أجل أن أنعم بلذته ولو على المدى القصير؟ بلى، إنه من الممكن بكل تأكيد. حقًا إن سقراط لم يتناول هذا المثل بعينه في محاورة «مينون». على أنه من الميسور لنا أن نتوقع جوابه عن هذا السؤال قائلًا: إن رغبة في مثل هذا الشيء تصير ممكنة فقط إذا تغاضى المرء عما سيلحق به من شر على المدى البعيد، وركّز على تحصيل ما في الشيء من لذة قصيرة الأجل، وبالتالي فإن هذه اللذة هي التي ستكون المراد الحقيقي لرغبته.

لقد أسهبتُ في الحديث عن فقرة محاورة «مينون» لإظهار أن برهان سقراط يمكن، بيسير من النظر، أن يؤدي بنا إلى القول بأن إرادة الأشياء الشريرة تتطلب من المرء إما أن يكون جاهلًا بالشر الذي ينطوي عليه مراده وإمَّا أن يكون متجاهلًا له. والحق أن قولًا كهذا ينسجم مع دعوة سقراط القائلة بأن الفضيلة ضربٌ من ضروب المعرفة وأن الرذيلة، أي إرادة الأشياء الشريرة، ضربٌ من الجهل تمام الانسجام. ولعل معقولية دعوة سقراط هذه تقوم على مبدأ آخر أكثر تعميمًا، ألا وهو المبدأ القائل بأن الإنسان لا يريد شيئًا قط إلا إذا ظنَّ أنه سوف يكون من الحسن، بطريقة ما أو بأخرى، أن يقوم بهذا الشيء أو أن يحوزه. ومهما يكن من أمر، فلا جدال في أن كل ما يريده المرء أيًا كان يمكن أن يُصوَّر أحيانًا في قالب من الخير؛ وأعني أن يُرى بوصفه شيئًا خيِّرًا. وإذًا فلنرمز لهذه الأطروحة بالرمز «ن١»، ولنصوغها على هذا النحو:

(ن١) إن إرادة شيء ما هي دائمًا إرادة لشيء يعتقد المرء حينئذٍ أنه شيءٌ خيِّر.

يظهر أن أوغسطين هو أول فيلسوف ذو شأن يضع القضية (ن١) موضع الشك. وقد فعل ذلك بروايته لقصة جد مألوفة عن عمل طائش شارك فيه وقتما كان في طور المراهقة. ولكن قبل أن يشرع في سرد قصة هذا العمل الطائش، يوضّح أوغسطين السياق الذي جرت فيه. إذ كتب يقول في «الاعترافات»: «ولمّا كنت في السادسة عشرة من عمري توقفت عن متابعة دروسي بعد أن استُقدِمت من مداورُوش، وهي مدينة قريبة من مسقط رأسي كنت قد أقمت فيها في بادئ الأمر بهدف درس الآداب والخطابة. وفي أثناء تلك الفترة كان والدي يسعى جهده كي يجمع المال اللازم لسفر أطول إلى مدينة قرطاج بغية استكمال دراستي مفضلًا ذلك على المال برغم تواضع موارده.» (الاعترافات. ٢: ٣. ٥)

ولمّا وجد نفسه في إجازة من الدرس ممتدة إلى أن يحين ميعاد سفره إلى «قرطاج»، شرع أوغسطين في اقتراف أعمال طائشة سوف يندم عليها فيما بعد. ولعل أبلغ شاهد على ذلك ما نجده في الاعترافات التي خطّها أوغسطين بعد مرور ثلاثة عقود على هذه الإجازة، إذ كتب يقول:

ف١ «ولمّا بَلغتُ أشُدِّي زاد عطشي إلى الملذات الجهنمية، فولجْت في عالمها المضلِّل بحثًا عن الشهوة الجنسية في شتى صورها». (الاعترافات. ٢: ١. ١)

يصف أوغسطين هذه السنة بأنها واحدة من أكثر سني حياته كسلًا وفيها بدأت تظهر عليه «علامات الرجولة والنزوع إلى ملذات الشباب» (٢: ٣. ٦). فكتب يقول «كم كنت أخجل من أن أبدو بين رفاقي أقل سفهًا منهم وذلك عندما أسمعهم يتباهون بمغامراتهم الجنسية وأعمالهم الدنيئة» (٢: ٣. ٧). ثم يتابع أوغسطين حديثه قائلًا:

ف٢ « وبصحبة أولئك الرفاق تسكّعت في أزقة بابل وتمرَّغت في أوحالها الدنسة كأنّي في جوٍّ عابق بالعطور الزكية والرياحين... ولمّا أُطلِق لي العنان أضحى في مقدوري أن أشبع رغباتي. ولا غرابة فلم يكن ثمة نظام صارم يكبح جماحها، الأمر الذي جعلني أتوغّل في أثر الشهوة طلبًا لإشباعها بكل الوسائل الممكنة». (٢: ٣. ٨)

وفي ضوء ما تقدّم ذكره في «ف١» و«ف٢»، قد يتوقع القارئ قصة يعترف فيها أوغسطين بأنه ألحق بعائلته الخزي والعار بعد أن أقام علاقة غير شرعية مع ابنة قاصرة لأحد أعيان مدينته مما تسببَ في حملها سفاحًا. بيد أن ما يجيء بعد هاتين الفقرتين هو

شيءٌ مختلف عما قد يظنه القارئ أو يتوقعه تمام الاختلاف. وهاكم القصة التي تشكل موضوع «الكتاب الثاني» من «الاعترافات»:

ف٣ «إلى جانب بساتين كرمنا شجرة إجّاص مثقلة بثمار جذابة برغم أنه لا شكل لها ولا طعم، قصدتها بصحبة رفاقي من المراهقين السفهاء، بعد أن تسكّعنا تحت جنح الظلام ولعبنا في الأزقة (جريًا على عادتنا الكريهة)، بغية قطف ثمارها حتى ساعة متأخرة من الليل. وقد حملنا ليلتها كمية عظيمة من ثمار الإجّاص لا لنأكلها، بل لنرميها للخنازير. وإنْ أكلنا منها ثمرة، فذلك لا يكون إلا إشباعًا للذة اقتراف الآثام.» (٢: ٤. ٩)

حقًا إن هذه الحادثة تبدو على وجه ما عاديّة جدًا لكي يُعنى بها أوغسطين ويخصُّها بكتاب كامل من «الاعترافات». ومع ذلك فإن أوغسطين لا يفتأ يستخلص منها ما هو جدير بالالتفات. ولا غرو فعن هذه السرقة كتب يقول:

ف٤ «لقد أصبحت شريرًا بلا سبب. إذ لم يكن لولعي بالفاحشة من دافع سوى الفحش ذاته. وعلى الرغم من سفه ما كنت أقوم به فإنني أحببته. أجل، لقد أحببت تدمير نفسي وسقوطي، بيد أنّي لم أحب ما يدفعني للسقوط؛ بل أحببت سقوطي ذاته. فسقطَتْ نفسي، يا إلهي، من سماء رحمتك إلى هاوية الخطيئة. وأصبحت لا أنشد اقتراف الفاحشة إلا حبًا بالفحش عينه.» (٢: ٤. ٩)

قد يكون من العسير أن نأخذ هذه الفقرة بما تنطوي عليه من بيان مأخذ الجد. بيد أن أوغسطين يطالبنا، فيما يظهر، بأن نفعل ذلك. والظاهر أنه جادٌّ فيما يدَّعيه حينما يصف نفسه قائلًا إنه:

(أ) أصبح شريرًا بلا سبب؛

(ب) لم يكن لشرّه من دافع سوى الشر ذاته؛

(ج) كان يحب ما يقوم به من أعمال سفيهة؛

(د) لم ينشد اقتراف الفاحشة إلا حبًا بالفحش عينه.

وما أغنانا عن القول بأنه ليس ثمة شيء أشد تفنيدًا للقضية «ن١» من هذه الأوصاف.

لقد أدرك أوغسطين، فيما يظهر، أن قراء «الاعترافات» سوف يحارون في أمر حديثه عن الدافع من وراء سرقته ثمار الإجَّاص. ولا غرو في ذلك، فكيف يمكن أن نسلِّم بأن أحدًا قد يصبح شريرًا بلا سبب، أو بأن الدافع الذي دفع أوغسطين لسرقة ثمار الإجَّاص لم يكن في واقع الأمر إلا الرغبة في الانحلال واقتراف الأعمال الشريرة، أو بأنه كان يحب ما يقوم به من أعمال سفيهة طلبًا للشر لذاته؟ كيف يمكن للقارئ أن يصدِّق مثل هذه المزاعم والادعاءات؟

ومما يدعو للدهشة أن أوغسطين يحاول أن يوضح حقيقة الدافع من وراء اقترافه لهذه الأعمال الطائشة بحديث عن الجمال. فبعد «ف٤» مباشرةً، نجد هذه الفقرة التي يقول فيها:

ف٥ «إن للأجسام المادية المحبَّبة إلى النفس جمالًا كما هو الحال في الذهب والفضة ومثلهما من الأشياء المادية الثمينة الأخرى. وعندما يلمس الإنسان هذه الأشياء فإنه سرعان ما يتعلق بها ويألفها. أمّا فيما يتصل بحواس الإنسان الأخرى، فإن لكل منها طريقة خاصة في الاستجابة لهذه الأشياء المادية. وبرغم أن للمجد الدنيوي فتنته وأن للقيادة والسلطان جلالًا وسموًا، لكنَّ هذه الأشياء في جملتها تنطوي أيضًا على جرثومة الغرور والجبروت.» (٢: ٥. ١٠)

ولكن ما الذي ترمي إليه الفقرة السابقة؟ بديًا يقدِّم أوغسطين حديثًا محيِّرًا عن الدافع من وراء سرقته هو ورفاقه من المراهقين لثمار الإجَّاص، ثم لا يلبث أن يشرع في الحديث عن الجمال والأشياء الجميلة. فكيف يمكن لحديث أوغسطين عن الجمال أن يسوِّغ سرقته ثمار الإجاص؟

أعتقد أن علاقة الجمال بسرقة أوغسطين ثمار الإجاص يمكن أن تُفهَم على هذا النحو؛ إذ يغلب على الظن أننا نستطيع أن نتفهم السبب الذي من أجله يرغب شخص بعينه، وليكن «أ»، في عمل شيء ما، وليكن «ش»، وذلك بأن نعرض في وضوح لمسألة كيف يمكن لهذا الشخص أن يفكر في عمل هذا الشيء، أو بأن نبين ما يأمله هذا الشخص من تحصيل هذا الشيء، بوصفه شيئًا جميلًا، أو جذَّابًا على أقل تقدير. فبين بذاته أن كثيرين منّا ينظرون، على سبيل المثال، إلى الأشياء المصنوعة من الذهب والفضة بوصفها أشياء جميلة. وعلى هذا فإنه في مقدورنا أن نتفهَّم أن شخصًا ما قد

يرغب في سرقة كأس من الذهب أو الفضة لا حارس له. وتلك دعوة قد تؤذن بشيء يشبه هذه القضية:

(ن٢) إذا اختار «أ» أن يعمل «ش»، أو ما عداها من الأشياء الأخرى، فإن من شأن الحقيقة القائلة (إنْ كانت حقيقة فعلًا) بأن «أ» يعتقد أن «ش» هي شيء جذّاب بذاته، أو يعتقد أن «ش» هي وسيلة ناجعة يتحصل بواسطتها على شيء جميل وجذّاب، أن تفسر لنا في وضوح السبب الذي من أجله اختار «أ» أن يعمل «ش».

وعليه فإذا كان في مقدور أوغسطين أن يوضح لنا كيف كان يعتقد بأن السرقة هي شيء جذّاب بذاته، أو بأنها تُعدّ وسيلة ناجعة يتحصل بواسطتها على شيء جميل وجذاب، فإنه يستطيع بهذه الطريقة أن يقدّم لنا إيضاحًا معقولًا للسبب الذي من أجله اختار أن يسرق.

يتابع أوغسطين حديثه ويقول:

ف٦ «إن لحياتنا التي نعيشها في هذا العالم فتنة خاصة تقوم على نظام معيَّن يحكم جمالها وانسجامها مع كل ما في العالم من أشياء ذات جمال دنيوي.» (٢: ٥. ١٠)

والواقع أن حديث أوغسطين عما في العالم من أشياء ذات جمال دنيوي يدعونا إلى التفكير فيما إذا كان من الممكن أن ننظر إلى كل عمل طالح أيًا كان بوصفه نزوعًا إلى شيء ذي جمال خاص، برغم أن جمال هذا الشيء لا يظهر إلا بالقياس على جمال شيء آخر أرفع منه منزلة. يقول أوغسطين:

ف٧ «قلَّما يجد الباحث عن الدافع الذي من أجله ارتُكبت جريمة ما ضالته اللهم إلا في أحوال بعينها حيثما تظهر الرغبة في تحصيل شيء ما من تلك الأشياء الخيِّرة ذات الجمال الدنيوي (أو الخوف من فقدانه) بوصفها سببًا معقولًا يمكن أن يدفع الجاني إلى ارتكاب جريمته. كيف لا وهي أشياءٌ تبدو جميلة وجذّابة؛ حتى وإنْ كانت في واقع الأمر دنيئة وحقيرة إذا ما قُورنت بالخيور الأسمى منزلة والتي تجلب لنا السعادة الحقيقية.» (٢: ٥. ١١)

وحتى أكثر أعمال إمبراطور روما «كتالين» فسادًا وخسَّةً، يضيف أوغسطين، يمكن أن يُرى الدافع من وراء اقترافها بوصفه نزوعًا نحو الخيور في منزلتها الدنيا وميلًا إلى

الأشياء ذات الجمال الدنيوي:

ف٨ «لقد عرضت لنا كتب التاريخ قصة [كَتالين]، وهو رجل كثيرًا ما تحدث الناس عن قسوة قلبه ووحشيته، ووصفته بأنه كان شريرًا ومتوحشًا بلا سبب. غير أنها فسَّرت الدافع الذي دفعه إلى اقتراف الأعمال الشريرة قائلةً بأنه كان يخشى جمودًا في عقله وشللًا في يده إذا كف عن عمل الشر... فقد كان يسعى من خلال جرائمه البشعة إلى بسط سيطرته على روما كي يحظى بالمجد والسلطان والثروة... ولكنِّي لا أتفق مع هذا التفسير، ولا أظن أن كتالين نفسه أحبّ جرائمه قط؛ بل إنِّي أعتقد أنه لا بد من البحث عن دافع آخر دفعه لارتكابها.» (٢: ٥. ١١)

ولكن هل ساعدت قصة فساد الإمبراطور كتالين وشره أوغسطين على تفهُّم الدافع الذي دفعه هو نفسه لاقتراف خطيئة السرقة؟ يظهر أن الجواب بالنفي. إذ يقول أوغسطين موجهًا كلامه إلى سرقته، كما لو كانت شخصًا آخر يحدثه:

ف٩ «لم يكن فيك [يا سرقتي] أي شيء جميل على الإطلاق.» (٢: ٦. ١٢)

وتمشِّيًا مع فهمه للشر بوصفه عجزًا أو محض عدم، يضيف أوغسطين متابعًا حديثه المحيِّر مع خطيئته فيقول: «ولكن هل لك [يا سرقتي] من وجود واقعي أصلًا حتى يتسنَّى لي أن أحدثك؟»

صحيحٌ أن أوغسطين يعترف بأن ثمار الإجاص التي سرقها كانت جميلة وجذّابة لأنها من صنع الله، ولكنَّه يقرّ أيضًا بأن جمالها هذا لم يكن ليجعله يشتهيها قط. وليس هذا بغريب فقد كان لديه في حديقة منزله شجرة إجاص ذات ثمار ألذ وأجمل منها. والواقع أن ثمار الإجاص التي قطفها أوغسطين لم يقطفها، على حد قوله، إلا حبًّا بالسرقة. ولعل في هذا ما يفسّر لنا قيامه فيما بعد برمي هذه الثمار على قارعة الطريق. ثم يضيف أوغسطين قائلًا: «وأما الثمرة الوحيدة التي أكلتها، فما تذوَّقت منها إلا طعم الفاحشة، ولم أجد لها لذة سوى لذة اقتراف الخطيئة.» (٢: ٦. ١٢) لكن الفاحشة التي يتحدث عنها أوغسطين لا يمكن أن تُفسَّر، فيما يظهر، بوصفها خيرًا دنيويًا ذا جمال خاص. ذلك أن أوغسطين نفسه لم يحاول البتة أن يدفعنا إلى تصوّر الفاحشة على هذا النحو.

قبيل نهاية هذا القسم من «الكتاب الثاني»، يصوِّر لنا أوغسطين الرذيلة بأنها قد تكون في بعض الأحيان «ظلاً لجمال زائف» (٢: ٦. ١٢). وأمَّا الذي يعنيه بهذا الوصف

فيُفترض أن نقف عليه في القسم التالي. إذ يقول لنا أوغسطين «إن الرذيلة ليست شيئًا آخر سوى الغرور الزائف الذي يأبى إلا أن يحاكي عظمتك، ولكنك أنت وحدك يا إلهي العظيم المتعالي فوق كل شيء» (٢: ٦. ١٣). ثم يقوم ببسط قائمة من الأشياء التي يعدُّها من جملة الرذائل، وتشتمل على الطمع والقسوة والتودد والفضول الأرعن. ويظهر أن الهدف الذي تصوّب إليه هذه القائمة سوف يُلخَّص فيما بعد، بدايةً من الفقرة التي يقول فيها «حتى مع مضيِّهم في سبيل طغيانهم يحاول أن يتمثل بك أولئك المبتعدون عنك» (٢: ٦. ١٤). والظاهر أن قولًا كهذا يفضي إلى إيضاحٍ للرذيلة لم ير أوغسطين بدًّا من التسليم به وقبوله. إذ يقول أوغسطين مناجيًا ربه:

ف١٠ «حتى مع مضيِّهم في سبيل طغيانهم يحاول أن يتمثَّل بك أولئك المبتعدون عنك. صحيحٌ أنهم يضلون عن سبيلك ويغرُّهم بك الغرور. إلا أنهم بمحاكاتهم لعظمتك يسلِّمون جميعًا بأنك وحدك خالق الكون وفاطر كل شيء، ويقرّون بأنه لا مفر من قدرتك. وإذًا فماذا أحببت في تلك السرقة؟ وكيف تسنَّى لي فيها أن أتمثَّل بك زورًا وبُهتانًا؟ هل وجدتُ لذتي في نقض شريعتك خلسةً ما دمت قد عجزتُ عن نقضها عنوةً؟ هل كنت أسلك، وكأني سجينٌ سُلبت حريته، في اقتراف ما لا يحق لي، متجاهلًا تبعات خطيئتي، بغية إثبات قدرتي على أن أتمثَّل بك أيها الكلي القدرة؟ أحقًا وجدتُ لذةً في نقض شريعتك وارتكاب المحرَّمات فقط لأنها محرَّمة؟» (٢: ٦. ١٤).

وهنا نجد أنفسنا إزاء صورة السجين المحبط اليائس من جراء خضوعه لحكم غيره، والذي يسعى وكأنه متحرر من كل قيوده إلى إثبات حريته بعمل طائش لا طائل تحته. صحيحٌ أن مسلك هذا السجين يمكن، على معنى، أن نتفهمه تفهُّمًا صحيحًا. كيف لا ونحن أنفسنا قد نقوم في بعض الأحيان بعمل طائش فقط لكي نتحدى به إرادة أب أو معلم أو غيرهما ممن يوجدون في مواقع السلطة. ولكن على الرغم من معقولية الدافع من وراء هذا العمل الطائش من جهة، فإنه ربما يظهر بوصفه عملًا غير مجدٍ ولا طائل تحته من جهة أخرى، ذلك لأنه لا يؤذن البتة بإنكار حقيقة خضوع المخلوق للخالق. فضلًا عن أن عملًا كهذا قد يُلقي بنفس صاحبه، حتى وإنْ كان بملء إرادته، إلى التهلكة. وبما أنه عمل لا يصوِّب إلى غاية ذات شأن، فلا أقل من أن نعتبره عملًا عبثيًا. فلنطلق

إذًا على كل شخص يضطلع بعمل طائش انطلاقًا من تحديّه لقدرة الخالق اسم «ثائر بلا قضية»؛ وهو بالمصادفة عنوان أحد أعمال «جيمس دين» السينمائية.

إن «الثائر بلا قضية» هو ذلك الشخص الذي يريد أن يقوم بعمل أيًا كان دون النظر إليه أو إلى تبعاته من منظور الخير أو الجمال. وعلى هذا فإن «الثائر بلا قضية» هو مثالٌ معاكس يتنافى تمامًا مع ما تذهب إليه القضية (ن١). فضلًا عن أن ما يقوم به هذا الثائر من أعمال لا يندرج البتة تحت المخطط التفسيري الذي عرضنا له في القضية (ن١)؛ ولذا فإن أحدًا لا يستطيع أن يفسّر أعمال الثائر بلا قضية، حتى ولو عوَّل على مذهب «نيتشه» القائل بإعادة تأسيس القيم والأخلاق، ذلك لأنها أعمال لا تنشأ إلا عن شعوره باليأس والإحباط.

وهنا نجد، أخيرًا، أن لدينا تفسيرًا معقولًا للدافع الذي دفع أوغسطين إلى ارتكاب السرقة. فمن الممكن أن نقول إن أوغسطين قد اقترفها، بحمق وسفه لا طائل تحته، ثائرًا على الله ومتحديًا لأوامره ونواهيه الأخلاقية. ومن ثم فإن سرقته تلك ربما كانت نتاجًا لإرادة انحرفت عن طريق الحق.

في القسم الأخير من إيضاحه للدافع وراء سرقة ثمار الإجاص، يتحدث أوغسطين عما يبدو لأول وهله أنه التفسير الأكثر قبولًا لديه. فقد كان أوغسطين، قبل كل شيء، يشارك رفاقه في السرقة. وربما كان يشير باعتبار من هذا القبيل إلى أصدقاء السوء، ولذا نجده يقول:

ف١١ «ماذا جنيت، أنا المراهق البائس، من أعمالي الآثمة التي أخجل من ذكرها الآن، ولا سيما تلك السرقة التي ما أحببت فيها سوى السرقة عينها؟ صحيحٌ أن السرقة عينها كانت عبثًا لا طائل تحته، وهو الأمر الذي زادني بؤسًا من بعد اقترافها. بيد أنّي لو كنت وحدي لما اقترفتها قط ـ وذلك وفقًا لما أتذكره عن حالتي النفسية وقتئذٍ. وبالتالي فإن حب مشاركة رفاقي هو الذي دفعني إلى اقتراف تلك السرقة بصحبتهم. ولكن هل يلزم عن قولي هذا أنني قد أحببت شيئًا آخر غير السرقة عينها؟ كلا وايم الحق، فأنا في الحق لم أحب شيئًا آخر غير السرقة عينها لأن مشاركة رفاقي في السرقة كانت هي أيضًا عبثٌ لا طائل تحته.» (٢: ٨. ١٦)

صحيحٌ أنه من الصعب أن يعقل القارئ من هذه الفقرة معنىً مضبوطًا. لكن يظهر أن

أوغسطين نفسه يسلّم بهذه الادعاءات:

(د١) بأنه ما أحب شيئًا في سرقته إلا فعل السرقة عينه.

(د٢) وبأن ما أحبه في تلك السرقة هو مشاركة رفاقه في اقترافها.

(د٣) وبأنه ما كان ليقترف تلك السرقة إلا بصحبتهم.

(د٤) ومع ذلك فهو لم يحب شيئًا آخر غير فعل السرقة عينه.

يبدو أن ثمة تناقضًا واضحًا بين (د٢) و(د٤). ولعلَّه يجدر بي أن أسعى فيما بعد إلى إظهار كيف يتسنَّى لنا رفع هذا التناقض السافر.

قد يُخيَّل لنا بعد هذه الفقرة السابقة أن أوغسطين على وشك أن يستبدل الإيضاح القائل بأنه قد ارتكب سرقته رغبةً منه في نيل استحسان رفاقه باقتراحه السابق الذي اعتمد على فرضية الثائر بلا مبرر. لكنَّ الشيء الذي قام به مختلف عن هذا الأمر تمام الاختلاف. فهو لم يتراجع أبدًا عن إصراره بأن لذته الوحيدة في سرقة ثمار الإجاص تتمثل في فعل السرقة عينه. وهاكم جزءًا مما يجيء في القسم التالي وفيه يتوسع أوغسطين في شرح (د٢) و(د٣):

ف١٢ «لو كنت وحدي لما وجدت في سرقتي أدنى لذة، وبالتالي لما اقترفتها. أوَّاه من صداقةٍ يمكن أن تصبح أشد خطرًا من عدو مبين، ومن غواية للنفس لا يُسبر لها غور. أوَّاه من مظاهر اللهو والمزاح التي تخفي وراءها رغبة جشعة في اقتراف الشرور، وشهوة جامحة تريد إلحاق الأذى بالآخرين لا سعيًا وراء منفعة شخصية ولا تحصيلًا للذة الأخذ بالثأر. ذلك أنه حالما يُسمع نداء هذه الكلمات: هيا! لنفعل ذلك! يلبي المرء النداء وكأنه يستحي من أن لا يكون وقحًا وشريرًا». (٢: ٩. ١٧)

لكن «ف١٢» تفعل أكثر من مجرد التوسع في شرح (د٢) و(د٣). فهي تضيف هذين الادعائين:

(د٥) إنه لم يكن ليجد لذةً في اقتراف السرقة لو قُدِّر له أن يكون وحده.

(د٦) كانت لديه رغبة جشعة في اقتراف الشرور وشهوة جامحة تريد إلحاق الأذى بالآخرين لا سعيًا وراء منفعة شخصية ولا تحصيلًا للذة الأخذ بالثأر.

ولكن هل يمكن حقًا أن يعقل المرء من اقتران هذه الادعاءات الستة في جملتها

معنىً معقولًا؟ ربما يكون لزامًا علينا في بادئ الأمر أن ننظر بعين الاعتبار فيما ترتكبه العصابات من جرائم، كالسرقة أو الاغتصاب الجماعي. إذ يظهر جليًا أن كثيرين من أفراد تلك العصابات يرتكبون جرائمهم سعيًا وراء الحصول على استحسان وإعجاب بقية أفراد العصابة. لكن ربما يجد بعض المشاركين في جريمة اغتصاب جماعي، مثلًا، أن اقتراف مثل هذه الجريمة من شأنه أن يحرِّرهم من كَبْتِهم ومخاوفهم بحيث يقدرون على اغتصاب امرأة بريئة بلا سبب أو دافع آخر سوى رغبتهم المريضة و«الساديَّة» في اغتصابها. وربما يجد آخرون أن ثمة نوعًا خاصًا من اللذة يمكن تحصيله فقط من خلال مشاركة بقية أفراد العصابة في اقتراف تلك الجريمة. لست أدَّعي طبعًا أن كل فرد من أفراد العصابة يشترك في الجريمة سعيًا وراء الحصول على استحسان بقية أفراد عصابته. ولكنّي أعتقد أن للجريمة الجماعية عينها، والتي يشترك فيها أفراد العصابة، لذةً من نوع خاص لا يمكن تحصيلها إذا ما اقترفها أحدهم بمفرده.

وإذا أردنا أن ننظر في ظاهرة جرائم العصابات عن كثب، فقد يكون لزامًا علينا أن نتأمل أكثر جرائم القرن العشرين رعبًا وفظاعة ـ كمحرقة النازي، أو جرائم «الخمير الحمر» في كمبوديا، أو مذابح رواندا. فليس ثمة شك في أن دوافع أولئك الأفراد الذين شاركوا في تلك الجرائم المروعة كانت في أغلب الأحيان معقدة ومتباينة إلى حد بعيد. بيد أن هذه الأمثلة من الجرائم الجماعية تؤيد، فيما يظهر، الدعوة القائلة بأن عمل العصابة الإجرامي يطلق العنان لشتى صنوف التحريض والدوافع التي تتجاوز بطبيعة الحال إرادة الحصول على قبول أو استحسان أفراد العصابة. ومع ذلك يظهر، على الأقل في بعض الأحيان، أن القول بأن الجرائم الجماعية المروعة لا تُرتكب إلا بدافع ارتكاب الشرور ينطوي على شيء من الحقيقة، برغم أن المشاركين في هذه الجرائم ما كانوا ليرتكبوها لو كان كل واحد منهم بمفرده.

حقًّا إن سرقة عصابة لبعض ثمار الإجاص قد يكون أمرًا غير ذي بال إذا ما قورن بجريمة اغتصاب جماعي، ناهيك عن المذابح الجماعية. على أن الشيء الذي لا مرية فيه هو أن البنية التحريضية لهذه الجرائم الجماعية المروعة يمكن أن تتجلى أيضًا في جرائم تافهة مثل سرقة بعض ثمار الإجاص من شخصٍ لا نشعر تجاهه بأية ضغينة، ثم التخلص من تلك الثمار برميها إلى الخنازير.

وهاكم اقتراحي الذي أقدمه بغية توضيح كيف فهم أوغسطين الدافع الذي دفعه إلى اقتراف السرقة. بديًا يستهل أوغسطين تفسيره بحديثٍ عن انحرافه، ونعني بذلك أطروحة «الثائر بلا قضية». إذ يظهر جليًا أنه كان يرفض الالتزام بالأخلاق الدينية، ولكن دون أن يستعيض عنها بأخلاق جديدة خاصة به.

ثم يضيف أوغسطين إلى أطروحة الثائر بلا قضية حديثًا آخر عن الجريمة الجماعية. فقد استطاع أوغسطين بصحبة رفاقه أن يفعل شيئًا ما كان ليفعله بمفرده. على أنه يدَّعي في الوقت عينه أنه لم يقترف فعل السرقة هذا من أجل أن يحصل على قبول واستحسان بقية أفراد عصابته. صحيحٌ أنه اقترف فعل السرقة بصحبة أفراد عصابته، لكنه لم يحب شيئًا في سرقته إلا فعل السرقة عينه.

وفي فقرة قصيرة وردت في ختام «الكتاب الثاني» من «الاعترافات»، يقوم أوغسطين بشيئين آخرين. أولًا، يعبِّر عن سخطه على أفضل محاولة قدمها هو نفسه بغية إيضاح وفهم الدافع من وراء سرقته. فكتب يقول:

ف١٣ «منْ ذا الذي يمكنه حل تلك المشكلة المتشابكة والمعقدة؟ ويا له من عمل أحمق أكره أن أخوض فيه؛ ولا أرغب البتة في النظر إليه.» (٢: ١٠. ١٨)

ثم يقوم أوغسطين بإصدار هذا الحكم الموجز على حالته الدينية والأخلاقية وقت ارتكاب السرقة، وذلك في جملة يختتم بها «الكتاب الثاني» من «الاعترافات» قائلًا:

ف١٤ «لقد غدوت لنفسي أرض جدب.»

أما «ف١٣» فهي تعبِّر، في رأيي، عن حيرة أوغسطين في أمر سرقته واستيائه مما أسفرت عنه أفضل محاولاته التي بذلها بغية فهم الدافع الذي دفعه إلى اقترافها. على أن شيئًا كهذا قد أضحى طابعًا لجرائم القرن العشرين المروعة. فكم نحار اليوم في أمر أولئك الذين يبدون، قبل مشاركتهم في ارتكاب جريمة فظيعة، كأنهم أشخاص عاديون جدًا. فقد يكون أحدهم جارًا لي. بل وربما أكون أنا نفسي واحدًا منهم! فكيف تأتي إذًا لأشخاص عاديين، لا ينقصهم الأدب والكياسة، أن يشاركوا في مثل هذه الجرائم المروعة الشريرة؟ حقًا إنها مشكلة يقف أمامها العقل الإنساني خاسئًا وهو حسير. وإنَّا لنكاد نكتفي بما ارتآه أوغسطين ونكرر عاليًا: «من ذا الذي يمكنه حل تلك المشكلة المتشابكة والمعقدة؟»

ومما هو جدِّير بالالتفات أن «جويل فينبرج»(*) يدَّعي في كتاب خصه بمناقشة مشكلة الشر أن مثل هذه المشكلة تسهم إلى حد ما في تأسيس ما يسميه بمشكلة «الشر المحض». إذ كتب يقول:

«قد يُدهَش الآثم مُرتكب الشر المحض من أفعاله أعيانها والتي يقترفها بملء إرادته. ذلك أن سلوكه سوف يبدو عسيرًا على الأفهام عند كثيرين من الناس، بل وسيبقى صعبًا على المدارك حتى بعد أن يُعالج في سعة من قِبل الدارسين. وفوق هذا إذا كان سلوك الآثم مرتكب الشر المحض صعبًا على المدارك، فسيبقى كذلك سواء بالنسبة له أم لغيره من الناس. وما دام أن فعلته الشريرة تلك ليس لها من دافع معقول، سواء بالنسبة له أم لغيره من الناس، فبيِّن بذاته أنها قد اقتُرِفَت دون سبب ظاهر ولذا يظهر أنها صعبة على المدارك حتى بالنسبة له. والحق أن أمرًا كهذا خليق بأن يصوّر لنا كيف يبدو الشر المحض من الداخل. إنه في أحسن أحواله ظاهرة غامضة ومحيّرة؛ ولكنه فيما عدا ذلك شرٌّ خالصٌ لا أكثر ولا أقل...»(١)

وأما «ف١٤» فهي تعبِّر، في رأيي، عن شدة معاناة أوغسطين من جراء اعترافه بأن ما فعله بصحبة رفاقه قد تمكّن من إظهار الشر الدفين بداخله، وبأنه لم يكن لديه آنذاك أية ثوابت أخلاقية. ففي تلك الفترة من حياته كان أوغسطين ثائرًا بلا قضية. وانطلاقًا من عدم التزامه بأية ثوابت أخلاقية، استطاع أوغسطين أن يمتلك «رغبة جشعة في اقتراف الشرور وشهوة جامحة تريد إلحاق الأذى بالآخرين» بلا مبرر.

ولكنّي أعتقد أن من شأن صور الشر المعروضة أمامنا اليوم على شاشات التلفاز أن تساعدنا على النظر في اعتراف أوغسطين بما اقترفه من عمل طائش، عندما كان في طور المراهقة، بوصفه نافذة نطل منها على أعماق النفس الإنسانية المظلمة. فمن خلال هذه النافذة يمكن أن نلاحظ أن شخصًا عاديًا قد يقوم في بعض الأحيان بعمل شرير سعيًا وراء لذة اقتراف الشرور فحسب، وبالأخص عندما يُرتكب هذا العمل الشرير بصحبة

(*) جويل فينبرج فيلسوف وعالم اجتماع أمريكي معاصر (١٩٢٦-٢٠٠٤) تلقى تعليمه في جامعة «ميتشجن» وحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة. قام فينبرج بالتدريس في جامعات «براون» و«برنستون» و«روكفيلر» و«أريزونا» الأمريكية. اشتهر بكتاباته في فلسفة القانون والأخلاق والحقوق المدنية، ويعد كتابه «الحدود الأخلاقية للقانون الجنائي» في أربعة أجزاء من أهم وأشهر مؤلفاته.

(١) Joel Feinberg. Problems at the Roots of Law (New York: Oxford University Press. 2003). p. 150.

الآخرين.

ثمة تناقض أخير يتعلق بالعمل الطائش الذي عُني أوغسطين بإيضاح دوافعه. وبرغم أن هذا العمل يعد مثالًا معاكسًا يتنافى مع القضية (ن١) من جهة، ولا يندرج البتة تحت مخطط القضية (ن٢) التفسيري من جهة أخرى، فإن غموض هذا العمل عينه من شأنه أن يزيد، على حد قول «فينبرج»، من معقولية وجاذبية هاتين القضيتين. فمن الطبيعي أن نتطلع إلى فهم كل عمل أيًا كان بحسبانه شيئًا يفعله المرء معتقدًا، على الأقل وقتما يفعله، أنه من الحسن أن يفعله. لكن عندما يكون لزامًا علينا أن نتفهَّم عملًا يصعب على المدارك إلى هذا الحد، فلا غرابة في أن نكتفي باستجابة أوغسطين الباعثة على اليأس: «منْ ذا الذي يمكنه حل تلك المشكلة المتشابكة والمعقدة؟ ويا له من عمل أحمق أكره أن أخوض فيه؛ ولا أرغب البتة في النظر إليه».

الفصل الرابع عشر

الكَذِب

قبيل خاتمة «الكتاب الثالث» من محاورة «الجمهورية» لأفلاطون، يتحدث سقراط عن المدينة الفاضلة مبيِّنًا أنه سوف يكون من الضروري أن نقصّ على مواطني هذه المدينة أكذوبة مفيدة ذات أهداف نبيلة.

فيتساءل جلوكون: «أي أكذوبة تعني؟» (٤١٤ ب)

ثم لا يلبث سقراط أن يختلق أكذوبة من شأنها أن تُقنع مواطني المدينة الفاضلة كافةً بأن «أهل الذهب»، ويقصد أولئك الذين أظهروا بعد اجتيازهم للاختبارات أنهم الأجدر بالحكم، لا بد من أن يتولّوا مقاليد الحكم، وأن «أهل الفضة»، ويقصد أولئك الذين أظهروا استعدادًا وقدرة على الحرب والقتال، ينبغي أن تُوكَل إليهم مهمة إعداد الجيش وتشكيله، وأن «أهل النحاس والحديد» يجب أن يدخلوا في زمرة الصنّاع والحرفيين. وفوق هذا لم تعدم أكذوبة سقراط أن تشتمل على أسطورة تسعى إلى إقناع مواطني المدينة الفاضلة بأن كل تعليم وتهذيب تلقوه حينما كانوا في طور المراهقة لم يكن في الحق إلا حلمًا. ذلك في الواقع بأنهم قد شُكّلوا في باطن الأرض وفقًا لطبيعة معادنهم، وأنهم بُعثوا من باطن الأرض لكي يؤدي كل واحد منهم في المجتمع الدور الذي يوافق طبيعته.

يعرب «جلوكون» عن شكه في أن يسلِّم المواطنون، على الأقل الجيل الأول منهم، بهذه الأكذوبة ذات الأهداف النبيلة. ومع أن سقراط نفسه يعترف بأن هذه الأكذوبة قد تحتاج إلى أجيال تتوارثها واحدًا من الآخر حتى يُسلِّم بصدقها تمام التسليم، لكنَّه يصرّ على أن من شأن الجهد المبذول لبث الإيمان بهذه الأكذوبة في نفوس المواطنين أن يدفعهم إلى الإخلاص للمدينة ولإخوانهم المواطنين.

لم يبق اليوم شك في أننا ندرك حقيقة الشر الذي آذنت به أساطير التفوق العرقي لجنس بعينه على الأجناس الأخرى. كما أصبحنا جميعًا على دراية كافية بالعواقب الوخيمة لحملات الدعاية الحكومية وصور المجتمع النمطية التي لا تخلو من عنصرية. ولعل من دواعي القلق والدهشة حقًّا أن نجد فيلسوفًا مبرّزًا كأفلاطون وقد اضطر اضطرارًا إلى الدفاع عن أكذوبة ترعاها حكومة المدينة الفاضلة من أجل تعزيز الترابط الاجتماعي ودفع المواطنين إلى قبول علاقات القوة غير المتكافئة تبعًا لتفاوت مراتبهم داخل المدينة.

ومع ذلك فلا ينبغي الإغراب في الدهش من دفاع أفلاطون عن الكذب طالما أنه يعزز، في رأيه، من ارتباط أجزاء المجتمع بعضها ببعض. أضف إلى ذلك أن أفلاطون نفسه لم يُعن في محاوراته بالحديث عن الصدق بوصفه فضيلة. فمن الثابت أن الصدق لم يرد في أية قائمة من قوائم الفضائل الأخلاقية التي عرضت لها المحاورات الأفلاطونية.

وإذا عدنا إلى «الكتاب الثاني» من محاورة «الجمهورية»، وجدنا أن موقف سقراط من سرد الأكاذيب موقفٌ يتصف بالترابط المنطقي؛ إذ يسأل سقراط محدثه «أدِيمَانتُوس» قائلًا:

«وماذا عن الأكذوبة الملفوظة؟ ألا تكون في بعض الأحيان نافعة ومن ثم لا تستحق أن نبغضها؟ أليست الأكذوبة الملفوظة نافعة عندما توجه إلى الأعداء؟ أو حين يوشك أولئك الذين نحسبهم أصدقاءنا على أن يرتكبوا عملًا طائشًا مدفوعين بالغضب أو بسوء الفهم، ألا ترى عندئذ أن للأكذوبة الملفوظة فائدتها بوصفها ترياقًا يقيهم من شر أعمالهم؟ أليست للأكذوبة الملفوظة فائدتها في تأليف الأساطير التي تحدثنا عنها آنفًا، وذلك عندما نحاول، نتيجة لجهلنا بالوقائع الصحيحة التي حدثت للآلهة في الماضي، أن نجعل الأكذوبة تبدو حقيقية بقدر ما في وسعنا، وبذلك تكون لها قيمتها وفائدتها؟» (٣٨٢ ت)

فيسلِّم «أدِيمَانتُوس» بذلك.

ثم يتابع سقراط حديثه مبينًا وجه الاختلاف بين الفائدة العارضة التي تعود على البشر من سرد الأكاذيب وبين كون الله صادقًا بالضرورة. يقول سقراط: «وبالنتيجة فالله منزه عن الكذب وصادق في أفعاله وأقواله تمام الصدق، فهو لا يبدل ذاته أو يخدع الناس، لا

بصور ولا بكلمات، ولا بعلامات سواء في يقظتهم أو في أحلامهم.» (٣٨٢ ج)

وعلى هذا يمكن أن يُقال، على معنى، إن أفلاطون يعترف بلا عناء بأن الصدق فضيلة. بيد أنها فضيلة خاصة بالآلهة. ويمكن أن يُقال على معنى آخر إن أفلاطون يرى أن الصدق ليس من جملة الفضائل التي تتطلع إليها نفوس البشر.

وإذا نظرنا في مذهب أرسطوطاليس، وجدنا أنه يتحدث عن الصدق في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» بوصفه فضيلة وإنْ اقتضب في تحليله لها. إذ يبدو أنه يعتبر الصدق ضربًا من الصراحة التي تقابل الصَّلَف من ناحية، والترفُّع الزائف من ناحية أخرى. لكنه مع ذلك لم يحاول البتة أن يضطلع بتحليل ماهية الكذب. والظاهر أن اعتبار الكذب إشكالية فلسفية ذات شأن أمرٌ لم يحظ على الإطلاق بعناية أرسطوطاليس.

ومهما يكن من أمر فإنَّا في واقع الأمر نميل إلى الاعتقاد بأن تحليل ماهية الكذب يعد إشكالية فلسفية جد عويصة. ومن دواعي العجب أنه لا يبدو على فلاسفة اليونان القدماء جميعًا أنهم أدركوا شيئًا من هذه الإشكالية. حقًّا إن ثمة تفسيرًا معقولًا لهذا التجاهل يتمثل في القول بأن الصراحة كفضيلة لم تتبوَّأ قط مكانة بارزة في الثقافة اليونانية الكلاسيكية.

ومع ذلك فإن الكذب يعد موضوعًا ذا شأن لدى أتباع الديانتين اليهودية والمسيحية. ولا غرابة فقد أضحى من المألوف أن تُفسَّر الوصية التاسعة من الوصايا العشر، «لا تشهد على قريبك شهادة زور» (الخروج ٢٠: ١٦)، بأنها تحريم إلهي للكذب. أضف إلى ذلك أن الله قد حرَّم الكذب في مواضع كثيرة من «الكتاب المقدس»، سواء في «العهد القديم» وبالتحديد في سفر «لاويين» (١٩: ١١)، أو في «العهد الجديد» عندما قال في «رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسُس»: «لذلك اطرحوا عنكم الكذب وتكلموا بالصدق كل واحد مع قريبه» (أف. ٤: ٢٥). وعلى هذا إذًا فلا غرابة في أن أوغسطين، أول فلاسفة المسيحية وأحد أعظم رجال اللاهوت، قد عُنى كل العناية بموضوع الكذب وخصَّه برسالتين من مؤلفاته.

قد لا يرى المرء موضعًا للدهش حين يعرف أن أوغسطين يعتبر جميع صنوف الكذب من الخطايا والآثام. لكنَّ الشيء الذي يدعو للدهشة حقًّا هو أن أوغسطين يجد أن تصور الكذب يشتمل على تعقيدات فلسفية جد محيِّرة، وهو بذلك يعد أول فيلسوف، على حد علمي، يشير إلى الإشكالية الفلسفية التي تنطوي عليها مسألة الكذب.

ويعنيني هنا أن أنوه بأنني قد أطلب في بعض الأحيان من طلاب قسم الفلسفة أن يشتركوا معي في تحليل تصور الكذب. فأكتب لهم على السَّبُّورة موضوع الدرس في صورة القضية التالية:

يُعتبر قول «غ» لـ «أ» إن «ق» قولًا كاذبًا إذا، وفقط إذا..

وأطرح عليهم هذا السؤال: « ما الشروط الضرورية والكافية التي تدفع غ إلى الكذب على أ بقوله إن ق؟ »

ولعله من الطبيعي أن يقترح بعض الطلاب، وبالأخص ممن يرون الكذب بوصفه خداعًا وتضليلًا، اقتراحًا يقول بأن الشرط الضروري للكذب هو بيان أن «ق» كاذبة. وهو الاقتراح الذي أكتبه من فوري على السَّبُّورة.

ومع ذلك فقد يتساءل أحد الطلاب قائلًا: «هب أنني أقول لك إن شخصًا ينتظرك خارج قاعة الدرس الآن، بغية إخراجك من القاعة، في حين أن هنالك بالفعل شخصًا لا أعرفه ينتظر شخصًا آخر خارج القاعة، فهل يعني ذلك أنِّي أكذب عليك؟»

عندئذٍ ننخرط جميعًا في مناقشة هذا المثال. ثم لا يلبث أن تتفق أغلبية الطلاب على أنك قد تعمدت أن تكذب عليّ، بغية إخراجي من قاعة الدرس، برغم أن ما قلته لي لم يكن في واقع الأمر أكذوبة، لكن حتى إذا افترضنا جدلًا أن الشرط الأول للكذب قد تحقق، وأقصد بذلك كون قولك أكذوبة بالفعل، فإن حكمنا على حالة الكذب لا يزال في حاجة إلى أن نضيف هذا الشرط الثاني: «يعتقد غ أن ق كاذبة».

على أن طالبًا آخر قد يطرح سؤالًا يقول فيه: «ألم تقصد بما تقوله إلى أن تخدع شخصًا ما؟» فيثور بين الطلاب جدل واسع حول ما إذا كان تعمّد الخداع شرطًا ضروريًا للنطق بالكذب. يحسن بي هنا أن أعترف بأنني كثيرًا ما أسمع أناسًا يقولون: «لقد كذبت عليك» في حين أن جل ما يقصدوا إليه هو أن ما قالوه كان خاطئًا. وهذه الطريقة في استعمال اللغة ليس من شأنها فقط أن تسقط من اعتبارها الفكرة القائلة بأنه لكي أنطق بالكذب يجب أن أعتقد أصلًا بأن ما أقوله هو أكذوبة، بل إن من شأنها أيضًا أن تتجاهل طبعة الشرط الذي على أساس منه قصد المتحدث إلى أن يخدع محدثه.

حقًّا إنه قد يكون من العسير عليَّ وعلى طلاب قسم الفلسفة أن نصل إلى اتفاق على

ماهية الشروط الضرورية والكافية لسرد أكذوبة ما. والواقع أننا دائمًا ما ننقسم إزاء طبيعة هذه الشروط. ومع ذلك فإن غالبية الموجودين في قاعة الدرس سوف يصلون في نهاية المطاف إلى اتفاق على ما يحلو لي أن أطلق عليه اسم «التحليل الأساسي»:

التحليل الأساسي

يُعتبر قول «غ» لـ «أ» إن «ق» قولًا كاذبًا إذا، وفقط إذا

(١) كانت «ق» كاذبة.

(٢) كان «غ» يعتقد أن «ق» كاذبة.

(٣) كان «غ» يقصد إلى أن يخدع «أ» بشأن حقيقة أن «ق».

وهذه الشروط أعيانها هي التي يمكن أن نعتبرها شروطًا ضرورية وكافية بذاتها من أجل الحكم على قول شخص ما بأنه حالة نطق بالكذب. وبالنتيجة فإنه ليس في مقدورنا أن نحكم على قول شخص ما بأنه أكذوبة ما دام لا يستوفي هذه الشروط الثلاثة. في حين أن كل قول يستوفي هذه الشروط الثلاثة سوف يُعد ضرورةً حالة نطق بالكذب. فلنطلق إذًا على الشرط الأول من التحليل الأساسي اسم «شرط الزيف»، وعلى الشرط الثاني اسم «شرط التسليم بالكذب»، وعلى الشرط الثالث اسم «شرط الخداع».

حينئذٍ قد لا أتردد في لفت أنظار طلابي داخل قاعة الدرس إلى أن خداع النفس دائمًا ما يُنظر إليه بوصفه ضربًا من الكذب على النفس. ومع ذلك فإن فكرة الكذب على النفس تقف حجر عثرة في سبيل الأخذ بالتحليل الأساسي. فمن الواضح أنه سوف يصعب علينا أن نتفهم كيف يتأتى للمرء أن يقصد إلى أن يخدع نفسه. إذ يظهر جليًا أن أية محاولة قد أقوم بها سعيًا وراء التسليم بشيء لا أومن به أصلًا، وذلك بأن أحدث نفسي بشيء هو على الضد مما أومن به، محكومٌ عليها بالفشل. أكثر من ذلك، يمكن أن يقول قائل إن هذه المحاولة تنطوي على تناقض ذاتي يتعذر رفعه.

بيد أننا لسنا مع ذلك في حاجة أن نناقش المعضلات الخاصة بقضية الكذب على النفس حتى لا نزداد حيرة وانقسامًا إزاء تحليل ماهية الكذب وفهم الشروط الضرورية لسرد الأكاذيب. وعلى كل حال فيلاحظ أن أوغسطين لم يناقش البتة مسألة الكذب على النفس. لكنه كان محقًا، في اعتقادي، عندما وجد أن ثمة صورًا شتى للكذب على النفس

تكون من الصعوبة والتعقيد بموضع بحيث نعجز عن تحليلها وفق مناهجنا الفلسفية. حقًا إن أوغسطين يبدو ميالًا إلى قبول التحليل الأساسي لماهية الكذب. بيد أن تسليمه بهذا التحليل الأساسي لا ينفي أنه كان يميل إلى معالجة أحوال الكذب الأخرى التي لا ينطبق عليها هذا التحليل حتى يجعل من مناقشته في ماهية الكذب نموذجًا لدراسة فلسفية جديرة بالدرس والتحليل.

ثمة مصدران نقليان على الأقل يصدر عنهما أوغسطين في عنايته بماهية الكذب. أولهما «الوصية التاسعة» الواردة في «العهد القديم» والتي سبق أن عرضتُ لها. أما المصدر الثاني فهو عبارة «يسوع المسيح» القائلة: «أنا هو الطريق والحقُّ والحياة. ليس أحدٌ يأتي إلى الآب إلا بي» (يو ١٤ : ٦)؛ إذ يرى أوغسطين أن هذه العبارة هي دليلٌ دامغٌ على أنه لا مجال البتة لوجود «أكذوبة مفيدة». ولا غرو فهو يرى أن الكذب، مهما تكن دوافعه، ليس إلا حجر عثرة في سبيل الإيمان بالله.

عُني أوغسطين بموضوع الكذب، فخصه برسالتين من مؤلفاته. وهاتان الرسالتان هما: رسالة «في الكذب»، ورسالة «ضد الكذب». وتعد الرسالة الأولى المؤلفة في سنة ٣٩٥ ميلادية، وهي السنة التي رُسِم فيها أُسقفًا لمدينة «هيبو رجيوس»، هي الأكثر ميلًا للتفلسف؛ ولذا سوف أركز عليها، ولاسيما الفصول الأربعة الأولى منها. ومن دواعي السخرية حقًا أن أوغسطين قد تحدث في كتاب «المراجعات» عن هذه الرسالة مقررًا أنها لم تنل رضاه لغرابة أسلوبها؛ الأمر الذي جعله يعدل حينذاك عن نشرها. ومع أنه قد أمر بإعدامها، فإنها بقيت محفوظة حتى تراجع هو نفسه عن قراره بعد أن عرف أن أمره لم ينفذ. (يظهر أن كثيرًا من الفلاسفة لا يقدّرون مؤلفاتهم حق قدرها.)

يبدأ أوغسطين رسالته «في الكذب» باستبعاد النكات والدعابات من الأحوال التي يعتبرها نطقًا بالكذب (٢:٢). صحيحٌ أنه إذا سلمنا بالتحليل الأساسي للكذب يمكن أن نرى أن هذه النكات والدعابات تستوفي شرط الخداع. على أن ما يُقال لهوًا أو تصويرًا لأحجية لغوية قد يُتوقَّع أيضًا فشله في أن يستوفي شرط الخداع.

وفي «الفصل الثالث» من رسالته «في الكذب»، يقرّ أوغسطين بشرط «التسليم بالكذب» قائلًا:

ف١ «.. إن الشخص الذي في حديثه ينطق بالكذب لا يكون كاذبًا إنْ كان يعتقد، أو على الأقل يظن، أن ما يقوله هو الصدق عينه.» (٣: ٣)

ثم يستطرد أوغسطين في شرح مقصده على هذا النحو:

ف٢ «... ذلك بأن الكاذب هو شخص يحتفظ برأي في خلده ويُصرِّح بغيره سواء بالكلمات أو بوسائل التعبير الجسدية الأخرى كالإيماءة والإشارة. ولهذا السبب يُقال إن للكاذب قلبًا ذا وجهين، ذلك بأنه في تفكيره يجمع بين رأيين: رأي يتمثل في هذه المعرفة التي يدرك أو يعتقد بأنها صادقة ومع ذلك فهو لا يصرّح به، ورأي آخر يكمن في تلك المعرفة التي يدرك أو يعتقد بأنها كاذبة، ولكنه يصرّح بأنها هي الحق.» (٣: ٣)

هناك أمران على الأقل يلفتان النظر في «ف٢». أولهما هو الفكرة القائلة بأن في مقدور المرء أن يكذب بواسطة «تعبير جسدي» غير ملفوظ. ومن ثم فإنه بمقدوري، تمشيًا مع فكرة أوغسطين، أن أنطق بالكذب وذلك بأن أوميء برأسي تعبيرًا عن الموافقة، أو بأن أهزها تعبيرًا عن عدم الموافقة. ولا أظنني في حاجة إلى القول بأن كثيرًا من طلابي في قسم الفلسفة ينظرون إلى الإيماءة أو إلى العلامة غير الملفوظة بوصفها صورة من صور الكذب.

أما الأمر الثاني الذي يلفت النظر في «ف٢»، فيتمثل في الاقتراح القائل بأن للكاذب قلبًا ذا وجهين، أي أنه يصرح بما لا يؤمن به، وهو الاقتراح الذي ربما يعد بذاته شرطًا كافيًا للنطق بأكذوبة ما. بيد أن أوغسطين نفسه يذهب، بعد هذه الفقرة مباشرة، إلى القول بأن شرط «التسليم بالكذب» لا يمكن أن يعتبر بذاته شرطًا كافيًا لكي نحكم على عبارة ما بأنها حالة نطق بالكذب، اللهم إلا إذا اقترن بشرط الخداع. ولذا يقول أوغسطين:

ف٣ «كذلك يمكن أن يُقال بطريقة مماثلة إن الشخص الذي يكذب قد ينطق بالحق، برغم أنه يعتقد بأن ما يصرّح بها هو أكذوبة، إذا كان ما يقوله ليس في واقع الأمر شيئًا آخر سوى الحق. ذلك لأن الحكم على شخص ما بأنه صادق أو كاذب يعتمد أصلًا على قصده ونيته، لا على صدق أو كذب ما يقوله. وأما الشخص الذي في حديثه ينطق بالكذب معتقدًا أنه الحق فمن الجائز أن يُقال عنه إنه قد أخطأ أو تسرَّع فيما يقول؛ بيد أنه ليس من الإنصاف قط أن يُقال عنه إنه كاذب، ذلك لأنه لم

يقصد البتة إلى أن ينطق بالكذب أو أن يخدع أحدًا، بل إنه هو نفسه ضحية للخداع والتضليل.» (٣: ٣)

وعلى هذا يظهر أن «ف٣» تقدم لنا هذا التحليل البديل لماهية الكذب:

البديل الأول للتحليل الأساسي

يُعتبر قول «غ» لـ «أ» إن «ق» قولًا كاذبًا إذا، وفقط إذا

(١) كان «غ» يعتقد أن «ق» كاذبة؛

(٢) كان «غ» يقصد إلى أن يخدع «أ» بقوله إن «ق».

ثم لا يلبث أوغسطين أن يعرض لحالة من أكثر أحوال الكذب تعقيدًا:

ف٤ «فلننظر الآن في أمر شخص ينطق بما يعتقد أنه أكذوبة وهو في واقع الأمر أكذوبة ولكنه مع ذلك يؤمن بأن أحدًا لن يصدقه فيما يقول، فإنه بمقتضى إيمانه هذا قد يحول دون تسليم محدثه بما يقول ما دام يدرك أن الأخير لن يصدقه البتة». (٤: ٤)

وهذه الحالة التي يعرض لها أوغسطين في «ف٤» يمكن إيضاحها بواسطة قصة التاجر الذي في أثناء رحلته إلى روسيا القديمة لقي ذات يوم بمحطة القطار أكبرَ منافس له، فسأله: «إلى أين أنت ذاهب؟»

فرد عليه قائلًا: «إنّي ذاهب إلى مدينة مينسك.»

فقال له صاحبنا: «أتقول لي أنك ذاهب إلى مدينة مينسك حتى أعتقد أنك ذاهب إلى مدينة بينسك، في حين أنك سوف تذهب إلى مينسك، أيها الكاذب الوغد!»

ولكن بصرف النظر عما في هذه القصة من دعابات، فما الذي ينبغي علينا قوله على حالة شخص ينطق بالحق، معتقدًا أن ما يقوله ليس شيئًا آخر سوى الحق، ولكنه ينطق به بقصد خداع محدِّثه الذي يتوقع أنه سوف يفترض أن ما قيل له ليس هو الحق؟ وهل يمكن لعبارة تصرِّح بالحق أن تكون أكذوبة؟

حقًا إنَّا قد نخدع الآخرين أحيانًا بالامتناع عن تصحيح سوء فهمهم، غير أن الحالة التي يتحدث عنها أوغسطين في «ف٤» مختلفة بعض الشيء. ذلك أن المتحدث في هذه الحالة ينطق بما يعتقد أنه الحق، وهو الحق فعلًا، ولكن في ظروف معينة حيث يتوقع

من محدثه أن يفسر قوله هذا بحسبانه كذبًا. وهنا يُلاحظ أن أوغسطين لا يعرف كيف يمكنه الحكم على هذه الحالة. لكنِّي من جهتي لا أتردد في أصرِّح بأنها ليست حالة كذب ذلك لأنها تعجز عن أن تستوفي شرط «التسليم بالكذب» فضلًا عن أنها لا تستوفي شرط «الخداع». وعلى هذا النحو يبدو أنني أميل أكثر من أوغسطين إلى قبول التحليل الأساسي والاعتداد به.

وبعد ذلك يوجه أوغسُطين اهتمامه إلى دراسة هذه الحالة:

> ف٥ «هب باديء بدء أن شخصًا في حديثه يعرف أو يعتقد أنه ينطق بالكذب، ولكنه مع ذلك لم يقصد البتة بحديثه هذا إلى أن يخدع أحدًا. فإن هذا الشخص مثله كمثل منْ يعلم أن طريقًا بعينه يعج باللصوص ويخاف على صديقٍ له من أن يسلك فيه، فيحدِّث هذا الصديق مقررًا أنه ليس ثمة لصوص في هذا الطريق. على أنه برغم تقريره هذا يدرك أن صديقه لا يثق به؛ ونظرًا لأن هذه العبارة صادرة عن الشخص الذي يظهر أن صديقه لا يثق به، فإن الأخير سوف يؤمن على الضد من هذه العبارة بأن ثمة لصوصًا وبالتالي لن يسلك البتة في هذا الطريق». (٤ : ٤)

صحيحٌ أنه إذا نظرنا في هذه الحالة وجدنا أنها تستوفي شرط «الكذب» وتستوفي أيضًا شرط «التسليم بالكذب»، إلا أنها لا تستوفي شرط «الخداع». وعليه فإذا حكمنا على الشخص في هذه الحالة بأنه كاذب فسوف نجد أنفسنا إزاء هذا التحليل البديل لماهية الكذب.

البديل الثاني للتحليل الأساسي

يعتبر قول «غ» لـ «أ» إن «ق» قولًا كاذبًا إذا، وفقط إذا

(١) كانت «ق» كاذبة؛

(٢) كان «غ» يعتقد أن «ق» كاذبة.

حقًا إنه يصعب علينا أن نظن بأن أوغسطين كان ليقبل هذا البديل الثاني لتحليل ماهية الكذب، طالما أنه قد أشار من قبل إلى ضرورة التسليم بأن للكذاب قلبًا ذا وجهين. على أنه من الإنصاف هنا أن أعترف بأن كثيرًا من طلابي في قسم الفلسفة كانوا يقررون أن كل عبارة خاطئة أيًّا كانت هي أكذوبة بالفعل بغض النظر عن قصد قائلها.

وهاكم حالةً أخرى من أحوال الكذب التي يعرض لها أوغسطين:

ف ٦ «وهب ثانيًا أن ثمة شخصًا يعرف أو يعتقد أنه ينطق بالحق، ولكنه مع ذلك ينطق به بغية الخداع والتضليل. وهو ما قد يحدث فعلًا إذا كان صاحبنا في المثال السابق يقول لمحدثه الذي لا يثق بكلامه إن ثمة لصوصًا في هذا الطريق، وهو على يقين من أنهم موجودون بالفعل، ولكنه يقول ذلك بغية أن يسلك محدثه، بسبب عدم ثقته بكلامه، في هذا الطريق عينه مما قد يعرضه لمخاطر الوقوع في أيدي اللصوص.» (٤ : ٤)

ولكن إذا اعتبرنا هذه الحالة أكذوبة، فإن تعمّد الخداع يصبح بذاته شرطًا كافيًا للكذب. وبالنتيجة يصبح لدينا هذا التحليل:

البديل الثالث للتحليل الأساسي

يعتبر قول «غ» لـ «أ» إن «ق» قولًا كاذبًا إذا، وفقط إذا

كان «غ» يقصد بقوله لـ «أ» إن «ق» إلى أن يخدع «غ» بشأن حقيقة أن «ق».

قد يتوقع المرء عند هذا الحد أن أوغسطين سيقرر إما أن يسلم بالتحليل الأساسي، أو أن يسلّم بواحد من بدائله الثلاثة. ولكنَّه عوضًا عن ذلك يقول:

ف ٧ «.. إذا كانت الأكذوبة قولًا مصحوبًا بالرغبة في النطق بالكذب، فيلزم أن يكون الكاذب هو الشخص الذي يريد أن ينطق بما هو كاذب، وكذلك هو الشخص الذي يرغب في النطق بالكذب حتى لو لم يقصد به إلى الخداع والتضليل.» (٤ : ٤)

وتمشّيًا مع ما جاء في «ف٧»، يبدو أن أوغسطين يحتكم إلى البديل الثاني لتحليل ماهية الكذب. بيد أنه يستطرد قائلًا:

ف ٨ «على أنه إذا كانت الأكذوبة هي كل قول مصحوب برغبة في الخداع والتضليل، فإن الكاذب على هذا المعنى ليس هو الشخص الأول، وإنما هو الشخص الثاني؛ وأعني الشخص الذي يرغب في أن يخدع الآخرين حتى لو كان ينطق بالحق». (٤ : ٤)

وهنا يبدو أننا بصدد الاحتكام إلى البديل الثالث لتحليل ماهية الكذب. على أن أوغسطين لا يلبث أن يتابع حديثه قائلًا:

ف٩ «أما إذا كانت الأكذوبة قولًا مصحوبًا بالرغبة في [النطق] بالكذب على الإطلاق، فيلزم أن يكون الشخصان كلاهما كاذبين، ذلك لأن الشخص الأول يرغب في أن تصرِّح عبارته بالكذب، في حين أن الشخص الثاني يرغب في أن تُستنتَج من عبارته الصادقة نتيجة كاذبة». (٤: ٤)

ولعل في هذه الفقرة ما يشبه الفصل المنطقي بين البديلين الثاني والثالث للتحليل الأساسي. ثم يستطرد أوغسطين فيقول:

ف١٠ «وهذا فضلًا عن أنه إذا كانت الأكذوبة هي قول الشخص الذي يريد أن ينطق بالكذب بغية خداع محدثه، فليس بلازم أن يكون هذان الشخصان بالضرورة كاذبين، ذلك لأن أولهما يود أن يقنع محدثه بالحقيقة عن طريق النطق بالكذب، بينما يرغب الثاني في أن ينطق بالحق عسى أن يقنع محدثه بالكذب». (٤: ٤)

وهاهنا نجد أنفسنا إزاء تحليل بديل آخر:

البديل الرابع للتحليل الأساسي

يعتبر قول «غ» لـ «أ» إن «ق» قولًا كاذبًا إذا، وفقط إذا

(١) كان «غ» يعتقد أن «ق» كاذبة،

(٢) كان «غ» يقصد بقوله لـ «أ» إن «ق» إلى أن يخدع «غ» بشأن حقيقة أن «ق».

نحن إذًا أمام خمسة تحليلات مختلفة لماهية الكذب جاءت كلها في الفصول الأربعة الأولى من رسالة أوغسطين «في الكذب». فما التحليل الصحيح؟ هل هو التحليل الأساسي؟

حقًّا إنه من دواعي العجب أن أوغسطين لم يقرر البتة ذلك. وهاكم حكمه النهائي:

ف١١ «قد يتردد المرء في الحكم على قول ما بأنه أكذوبة عندما ينطق به شخص لا يريد أن يخدع محدثه؛ أو عندما ينطق به على هذا النحو الذي قد لا يؤدي إلى خداع محدثه، وبرغم أنه يريد أن ينطق بالكذب لكنه يفعل ذلك على النحو الذي سوف يمكنه من إقناع الآخرين بالحقيقة؛ وبطريقة مماثلة، قد يشك المرء في الحكم على قول ما بأنه أكذوبة عندما يتعمد شخص ما أن يقول الحقيقة بغية أن يخدع الآخرين. ومع ذلك فليس ثمة شك في أن الكاذب هو ذلك الشخص الذي ينطق بالكذب متعمدًا خداع

الآخرين [الخط المائل إضافة من المؤلف]. وعلى هذا إذًا فبيّن بذاته أن الكذب هو قول خاطئ يُصرَّح به بغية الخداع والتضليل. وأما السؤال عما إذا كان هذا فحسب هو ما يميز ماهية الكذب، فهو في واقع الأمر مسألة أخرى». (٤:٥)

وفي خاتمة أخّاذة لبحث في إيضاح أحوال الكذب الممكنة، يخلص أوغسطين إلى القول بأن الشروط الثلاثة التي يشتمل عليها التحليل الأساسي تقدم لنا، على الأقل، شروطا كافية لحالة النطق بالكذب. على أنه لا يبدو ميّالًا إلى القول بضرورة أن تستوفي كل حالة من أحوال الكذب هذه الشروط الثلاثة سويّةً.

سبق لي أن أشرت في بداية هذا الفصل إلى أنه على الرغم من أن أوغسطين كان قد خص موضوع الكذب برسالة أخرى وهي المعنونة برسالة «ضد الكذب»، ولكنها لم تؤد البتة إلى ما يمكن أن يعتبره تحليلًا مُقنعًا لماهية الكذب. وأشرت أيضًا إلى أن أوغسطين لم يكن راضيًا برسالته «في الكذب»، على الرغم من أنه قد سمح لها، في نهاية المطاف، بأن تُنشر مع جملة مؤلفاته الأخرى. ولعله لم يكن راضيًا بهذه الرسالة لانه لم يستطع أن يبت في أمر التحليل الصحيح لماهية الكذب برأي جازم.

ومهما يكن من أمر فإنّي أميل إلى الاعتقاد بأن رسالة أوغسطين «في الكذب» هي أشبه ما يكون بمحاورات أفلاطون التي توصف بأنها محاورات «معضلة» لأنها تُختتم بإشكالية توقع القارئ في الحيرة والتردّد. ومع ذلك فإنّي لا أتردد في أن أدَّعي أن أمانة أوغسطين الفلسفية الحقة هي التي جعلته يُبقي على هذه الرسالة بوصفها شهادة على الطابع الإشكالي الذي وجده في مسألة تعيين ماهية الكذب.

الفصل الخامس عشر

السَعَادَة

قبيل خاتمة كتابه «مدينة الله»، يقرر أوغسطين في بساطة لا تحتمل البرهان أنه «ليس ثمة سبب وجيه يدفع الإنسان إلى التفلسف إلا رغبته في تحصيل السعادة» (١٩:١). وقد يُخيَّل للقارئ أن أوغسطين كان يعني بقوله هذا أن التفلسف مصدرٌ للذة عظيمة، وأن بلوغ مثل تلك اللذة هو ما يجعل من التفلسف أمرًا جديرًا بالجهد والعناء. فمؤلفات أوغسطين لا تخلو من بعض الفقرات التي توحي بأنه قد عثر في أثناء بحثه في مشكلات الفلسفة المحيِّرة على مصدر للذة الحقَّة. ولكن أوغسطين نفسه اعترف غير مرة بأن التفلسف عملٌ شاقٌ بل إنه قد يكون في بعض الأحيان عملًا لا طائل تحته. وعلى كل حال فإنِّي أميل إلى الاعتقاد بأن أوغسطين كان يعني بقوله هذا أن الغاية الوحيدة للتفلسف هي السعي وراء خيرٍ أسمى، وأن ما يجعل من هذا الخير الأسمى هدفًا نصوّب إليه لا يمكن أن يكون شيئًا آخر سوى الأمل في تحصيل السعادة.

أجل إن فلاسفة اليوم قد يجدون في الالتفات إلى شعور وجداني كهذا أمرًا يبعث على الحرج. غير أن ظهور مثل هذا الميل غير مرة في مؤلفات أوغسطين خليق بأن يبين في وضوح كيف أن تحصيل السعادة كان من أهم العوامل التي حدت به إلى الاشتغال بالفلسفة. ولكن على الرغم من أننا اليوم قد نسلك في مناقشة ماهية السعادة وكيفية تحصيلها سبلًا أدق وأوضح، فضلًا عن أننا مقلُّون كل الإقلال في الحديث عن مسوغات اشتغالنا بالفلسفة، فإنه يجدر بنا، نحن معشر الفلاسفة، أن نعترف بأهمية البحث في موضوع السعادة وأثره على التفلسف بقدر ما فعل أوغسطين، وأن نحتمل أقصى الجهد لنقف على الصعوبات التي تعترض سبيل تعيين ماهية السعادة وكيفية تحصيلها.

عُني أوغسطين بموضوع السعادة عناية كبرى، فألمَّ بمسائله، واستقصى مشاكله، وأكثر من التأليف فيه طوال سنوات حياته الخصبة والمديدة. كيف لا و«الكتاب الأول» من محاورته في «الرد على الأكاديميين»، وهي أقدم مؤلفاته الباقية، يتخذ من العلاقة بين الحقيقة والسعادة موضوعًا له. بل إن أوغسطين لم يكد ينتهي من تحرير هذه المحاورة حتى وضع في موضوع السعادة بحثًا مستقلًا عنونه برسالة «في الحياة السعيدة». ولا نعدو جادّة الحقيقة إذا قلنا إنّا لنكاد نلمس أثر عناية أوغسطين بموضوع السعادة قويًا في أغلب مؤلفاته الكبرى، ومنها كتاب «الاعترافات» ورسالته «في الثالوث»، فضلًا عن كتابه الأشهر «مدينة الله».

على أنه لا ينبغي الإغراب في الدهش إذا وجدنا أن مفكرًا أريبًا ودءوبًا كأوغسطين يتسنى له على امتداد حياته الفكرية الخصبة أن يغيّر من وجهة نظره في السعادة كلمّا تقدم به العمر. والحال أنه على الرغم مما شاب هذا التغير من تقلُّبات وتطور، فإن ثمة وجودًا لثوابت لم يحد أوغسطين عنها قط. ولكنّي لا أريد هنا أن أخوض في تبيان صور هذا التطور الفكري الذي مر به مذهب أوغسطين في السعادة مع أنها صورٌ جد جديرة بالدرس والتمحيص. وإنما يحلو لي، عوضًا عن ذلك، أن أركّز على بسط وجوه الاختلاف بين تصورين رئيسيين للسعادة يمكن العثور عليهما في مذهب أوغسطين. ومع أن هذين التصورين قد نُوقشا في العديد من مؤلفاته، كما سيتضح ذلك لاحقًا، فإنني سوف أعتمد على مصدرين من الأهمية والثراء بحيث نقف فيهما على تبيان ماهية السعادة في مذهب أوغسطين.

أمّا التصور الأول، الذي يحلو لي أن أطلق عليه اسم « تصور السعادة التجريبي»، فقد عولج من قِبل أوغسطين في «الكتاب العاشر» من «الاعترافات». وأما التصور الثاني الذي أطلقت عليه اسم «تصور السعادة الصوري»، فيبدو أن أوغسطين قد افتنَّ في صوغه وبيان تفاصيله في «الكتاب الثالث عشر» من رسالته «في الثالوث». فلنشرع إذًا في بسط «تصور السعادة التجريبي» كما ورد في «الكتاب العاشر» من «اعترافات» أوغسطين.

ويعنيني هنا أن أشير إلى أن «الكتاب العاشر» من «الاعترافات» إنما هو مناقشة في تصور الذاكرة. ولعل في هذا الكتاب ما ينهض دليلًا على أن أوغسطين قد توسع في استعمال مصطلح «الذاكرة» أكثر من مؤلفاته الأخرى. صحيحٌ أن أوغسطين لم يأل

جهدًا في الاهتمام بما نطلق عليه اليوم مصطلح «الذاكرة». ولكنَّ الآراء التي قالها على الذاكرة في هذا الكتاب تقترب أيما اقتراب من آرائه في «النفس»، والتي سوف ترد لاحقًا في «الكتاب العاشر» من رسالته «في الثالوث»، إلى الحد الذي يجعلنا نستطيع أن نترجم مصطلح «الذاكرة» بالنفس الناطقة أو العقل.

أمَّا فيما يتعلق بالسعادة، فيشرع أوغسطين في مناقشتها في «الفقرة العشرين» من «الكتاب العاشر»، معلنًا أنه في بحثه عن الله لا يبحث عن شيء آخر سوى السعادة، أي الحياة السعيدة «*beata vita*». على أنه لا يلبث أن يتساءل في حيرة قائلًا: «ولكن كيف يُتَهيَّؤ لي أن أبحث عن السعادة؟» والظاهر أن حيرة أوغسطين راجعة إلى اعتقاده الراسخ بأنه لكي يدرك المرء ماهية السعادة إدراكًا عقليًا لا بد أن يكون سعيدًا، أو أن يكون على الأقل قد خَبَرَ بنفسه الحياة السعيدة. زد على هذا الاقتراح القائل بأنه من أجل أن يدرك المرء ماهية السعادة تمام الادراك، ينبغي أن يكون سعيدًا، أو على الأقل عرف في وقت ما معنى أن يكون المرء سعيدًا. وقد يتفهم القارئ السبب الذي من أجله أطلقت على تصور السعادة عند أوغسطين، كما جاء في «الكتاب العاشر» من «الاعترافات»، اسم «التصور التجريبي». ذلك أن معرفة ماهية السعادة ليست شيئًا آخر سوى الخبرة بالسعادة.

والواقع أن ميل أوغسطين إلى القول بأن المرء الذي خَبَرَ السعادة وذاق حلاوتها هو وحده القادر على معرفة ماهيتها سوف يبقى حتى نهاية «الكتاب العاشر» من «الاعترافات». ولا ينبغي أن يُصرف النظر عن ميل أوغسطين هذا بحسبانه ميلًا خاطئًا أو غير مقصود، إذ يُلاحظ أن هذا الميل مرتبط بقلق عميق انتاب أوغسطين بشأن كيفية وجود تصوراتنا عن الأشياء في النفس الناطقة أو العقل، أي في الذاكرة. وهاكم فقرة من فقرات عديدة تصّور حيرة أوغسطين وارتباكه مما يمكن أن ينطوي عليه العقل على اتساعه، أو بالأحرى الذاكرة، من تصورات.

ف١ «عظيمة هي يا إلهي قدرة الذاكرة، أجل! عظيمة حقًّا! إنها لمعبدٌ فسيح لا حد له. فمن ذا الذي يستطيع أن يسبر أغواره؟ إنها لقوةٌ من قوى نفسي العاقلة ***animus***، وجزءٌ من طبيعتي، لكنّي مع ذلك لا أدرك ذاتي تمام الإدراك. ولذا فإن العقل من الضيق بحيث لا يستطيع أن يستوعب ذاته. ولكن أين ذلك الجزء من العقل الذي لا

يستطيع الأخير أن يستوعبه؟ أيكون شيئًا خارجًا عنه وليس فيه؟ ولكن كيف يمكن أن تكون الذاكرة قوة من قوى العقل إذا لم يستطع الأخير أن يستوعبها؟» (١٠: ٨. ١٥)

يعتقد أوغسطين أن العقل يستقبل صور المدركات عن طريق الحواس. وعليه فالأشياء قد تكون حاضرة أمام عقلي، أو ذاكرتي، عن طريق السمع أو البصر أو غيرهما من وسائل الإدراك الحسية الأخرى. وقد تكون الأشياء أيضًا حاضرة أمام عقلي على هيئة صورة أو شبيه «*similitudo*». وأخيرًا، يرى أوغسطين أن ما نسميه اليوم بالموضوعات المجردة، كالأعداد مثلًا، يمكن أن تكون حاضرةً على نحو مباشر في الذاكرة من دون أن تعتمد في ذلك على تمثيل من أي نوع.

وبصرف النظر عن كيفية حضور تصور السعادة، أو الحياة السعيدة، أمام عقلي، ربما يبدو لزامًا عليّ أن أكون سعيدًا، أو أن تكون لدي خبرة سابقة بالسعادة، حتى أدرك بحق ماهية السعادة. فليس ثمة شك في أنه إذا كانت السعادة حاضرةً أمام عقلي على نحو غير تمثيلي، كما هو الحال فيما يتعلق بالأعداد، فيلزم أن يكون الشيء الحاضر أمام العقل هو «الشيء الواقعي». في حين أنه إذا كانت السعادة حاضرة أمام عقلي على نحو تمثيلي، فيلزم أن تكون الصورة الذهنية الموجودة في العقل شبيهة بالسعادة. ولمَّا كان الشبيه بالسعادة شيئًا يشبه السعادة، فلا بد لي من أن أدرك السعادة بعقلي، أو أن أدرك ما يشبهها، حتى يتيسر لي معرفة ماهيتها.

وقد حاول أوغسطين أن يبين وجهة نظره في السعادة عن طريق عقد مقارنة ترمي إلى بسط وجوه الاختلاف والتباين بين السعادة والبلاغة، فكتب يقول:

ف٢ «ومتى سمع المرء هذه الكلمة [بلاغة]، وإنْ لم يكن هو نفسه بليغًا، يتذكر البلاغة عينها. وكم من أناس يتوقون إلى البلاغة مما يدل على معرفتهم بها. فقد عرفوا بواسطة حواسهم بلاغة الآخرين وذاقوا حلاوتها فتمنّوا أن يصبحوا من زمرة البلغاء... ولكن [على الضد من ذلك] ليس ثمة حاسة من حواس البدن نستطيع أن نعرف بها السعادة لدى الآخرين.» (١٠: ٢١. ٣٠)

وعليه، فإن السعادة لا يمكن أن تتولّد من داخل ذاكرتي عن طريق الإدراك الحسي للآخرين السعداء.

ولكن كيف تولّدت السعادة من داخل ذاكرتي بحيث يتسنى لي أن أفكر فيها وأن أعرف ماهيتها؟ ربما تكون السعادة، والقول لأوغسطين، قد تولّدت من داخل ذاكرتي بالطريقة نفسها التي أتذكر بها اللّذات. يقول أوغسطين:

ف٣ «حتى عندما أكون حزينًا يمكنني أن أتذكر اللذة [*gaudium*]،[١] كما أنّي في الشقاء أتذكر السعادة [حياتي السعيدة]. ومع ذلك فإن لذتي لا تقع تحت حواس البدن؛ ذلك أنّي ما رأيت ولا سمعت ولا شممت ولا تذوقت ولا لمست لذّتي قط. ولكنها في الحق شيءٌ اختبرته في عقلي عندما كنت مسرورًا، فظلّت معرفتي بها مطبوعة في ذاكرتي بحيث يتسنى لي دائمًا أن أتذكرها، تارة مشمئزًا وأخرى مسرورًا، وذلك وفقًا لمختلف الأحوال التي صاحبت تذكري إيّاها». (١٠: ٢١. ٣١)

والواقع أن النقلة من السعادة إلى اللذة تثير مشكلة فلسفية أخرى لدى أوغسطين. فهو يعتقد بأن إمكان تذكر المرء للذته عندما يكون حزينًا هو أمر معقد يبعث على الحيرة والارتباك. ذلك أنه إذا سلمنا بصحة الافتراض القائل بأن ما يتولد من داخل ذاكرتي عندما أفكر في ماهية اللذة، أو أتذكر لذة عشتها في الماضي، هو عينه صورة من صور اللذة، فإن مجرد التفكير في اللذة خليق بأن يمحو الحزن الذي أشعر به. ولا شك في أن تفكيرًا كهذا قد يخفف من وطأة حزني، ولكن ليس من الضروري أن يمحوه تمامًا. فمن الممكن جد الإمكان أن يؤدي التفكير في اللذة إلى المزيد من الكآبة والحزن على ما وصلت إليه حالتي الآن، وبالأخص عندما أفكر أو أتذكر لذة عشتها في الماضي، فضلًا عما قد يعتريني من شعور بالاستياء وتوق للعودة إلى الماضي.

وأما الافتراض القائل بأن اللذة التي تتولد من داخل ذاكرتي عندما أفكر في ماهيتها، أو أتذكر لحظة من اللذة عشتها في الماضي، ليست إلا صورة شبيهة باللذة، فهو افتراض

---

(١) من الملاحظ أنه كثيرًا ما تُترجم كلمة «Gaudium» عند أوغسطين بالمسرّة أو الفرح. ولا ريب في أن مترجمًا لأعمال أوغسطين قد يختار كلمة المسرّة ظنًّا منه أنها أكثر تهذيبًا من كلمة «اللذة» التي أميل إلى استعمالها هنا في هذا النص. أو ربما يفعل ذلك لأنه يخشى أن تجعل كلمة «اللذة» مذهب أوغسطين في السعادة شبيهًا بآراء المدرسة التجريبية الإنجليزية، ولكنّي على الضد من ذلك أخشى أن توحي كلمة «مسرّة» للقارئ بأن مذهب أوغسطين في السعادة مشوب بنزعة تقوية لا تعنى بما ينجم عن التجربة من خبرة معيشة بالسعادة. وهكذا حين يصرّح أوغسطين بأن اللذة هي شيء اختبره في عقله «experius sum» عندما كان مسرورًا «quando laetatus sum»، فإني أعتقد أنه كان يعيّن ماهية شيء ما ينجم عن تجربة معيشة.

لا يقل في تعقيده عن سابقه. فبيِّن بذاته أن الشبيه باللذة سوف يتفق مع ماهيتها على وجه معين. فما الذي يمكن أن يكون عليه وجه الاتفاق هذا إنْ لم يكن شيئًا يجعل من الشبيه باللذة أمرًا يسرّ ويبهج؟ أكرر من جديد وأقول إن مجرد التفكير في ماهية اللذة، أو التذكر للذة من الماضي، خليق حقًا بأن يسر ويبهج، غير أنه ليس من الضروري أن يؤدي إلى ذلك.

وفي ضوء ما تقدم يمكن أن نلاحظ أن أوغسطين لم يجد حلًا لهذه المشكلة يرضيه، بل أضحت هذه المشكلة عينها أساسًا ومنطلقًا لنقد الدعوى القائلة بضرورة وجود صور ذهنية وأحوال وجدانية في النفس حتى يتيسر لنا التفكير في طبيعة تلك المشاعر وماهيتها.

وإذا افترضنا الآن أن ما ينطوي عليه عقلي ليس مجرد ذكرى للذة عشتها في الماضي، وإنما السعادة عينها التي دأب أوغسطين على وصفها بالحياة السعيدة. «فمن أين ومتى»، والسؤال لأوغسطين، «خَبَرْتُ تلك السعادة بحيث أضحى في مقدوري أن أتذكرها وأحبها وأتوق إليها؟» ثم يستطرد أوغسطين قائلًا:

ف٤ «ليس التوق إلى السعادة أو نشدانها شيئًا يختص بي وحدي، ولا بزمرة من الناس. بل إن جميع الناس يريدون أن يكونوا سعداء. والحق أنه ما لم نكن نعرف السعادة حق المعرفة لما تمنينا أن نكون سعداء بمثل هذه الرغبة العارمة والإرادة الثابتة. ولكن من أين تتولد [تلك السعادة التي نتوق إليها]؟ وما هي؟» (١٠: ٢١. ٣١)

في هذه الفقرة القصيرة يبسط أوغسطين العديد من الآراء والفروض التي أود هنا أن أعزلها بغية وضعها تحت مجهر الفحص والدرس. ولعل أول ما يستلفت نظري هو دعوته القائلة بأن الرغبة في تحصيل السعادة تختصّ بالبشر أجمعين، والتي يمكن أن نصوغها في القضية التالية:

(١) جميع الناس يريدون أن يكونوا سعداء.

والحال أن أوغسطين لا ينفك يقرر غير مرة أن الرغبة في تحصيل السعادة عامةٌ لدى البشر. صحيحٌ أن ما يقرره أوغسطين لا يحمل جديدًا على الإطلاق، ولكنه مع ذلك يثير جدلًا واسعًا، كما سنرى لاحقًا، بشأن بعض المسائل الأخرى التي يريد أن يطرحها مذهبه في السعادة.

ليس بغريب إذًا أن يعتقد أوغسطين أنه ما دام جميع الناس يريدون أن يكونوا سعداء، فلا بد من أن يعرف كل إنسان ماهية تلك السعادة. والواقع أن أوغسطين لم يقف عند هذه الدعوى، بل ذهب إلى القول بأن كل إنسان يعرف ماهية السعادة حق المعرفة. وعليه فإن دعوى أوغسطين القائلة برغبة كل إنسان في تحصيل السعادة من شأنها أن تحمله على قبول القضية التالية:

(٢) جميع الناس يعرفون ماهية السعادة.

إذ يذهب أوغسطين، كما وضَّحت آنفًا، إلى أن معرفة ماهية السعادة تقتضي من المرء إما أن يكون سعيدًا في اللحظة الراهنة أو يكون على الأقل قد ذاق وخبر السعادة من قبل. وواضح أن هذه الفكرة عينها قد أُشير إليها أيضًا في بداية «ف ٤». ومن ثم يبدو أوغسطين ملتزمًا كل الالتزام بهذا الشرط التجريبي للمعرفة:

(٣) لن يعرف أحدٌ ماهية السعادة ما لم تكن لديه خبرة معيشة بالسعادة.

صحيحٌ أن التسليم بأن جميع الناس يريدون أن يكونوا سعداء وبأنهم يعرفون ماهية السعادة قد يوحي لنا، على الضد مما نخبره، بأن الناس سوف يميلون جميعًا إلى اختيار المرادات أعيانها. إلا أن أوغسطين لا يلبث أن يقدم هذا المثال:

<u>ف٥</u> «لو سُئل رجلان عما إذا كانا يرغبان في أن يصبحا جنديين، فقد يجيب أحدهما بالإيجاب والآخر بالنفي، ولكن لو سُئلا إنْ كانا يريدان أن يصبحا سعداء، فلسوف يجيبان بلا تردد قائلين: أجل إن هذا هو ما نصبو إليه. على أن الشيء الذي لا مرية فيه أن اختيار أحدهما أن يكون جنديًّا وامتناع الآخر عن ذلك لم يكن لشيء اللهم إلا رغبة منهما في تحصيل السعادة. ألن يجد الأول لذته في كونه جنديًّا يحمل السلاح، بينما سيجدها الآخر في الامتناع عن حمله؟ وعلى هذا إذًا فكلاهما يتفقان على طلب السعادة مثل ما يتفقان في جوابهما لمن يسألهما إنْ كانا يحبان اللذة. والحق أن هذه اللذة هي ما يسميانها سعادة» (١٠: ٢١، ٣١)

يلجأ أوغسطين إلى مثال اختيار الانضمام للجيش وحمل السلاح في الفقرة السابقة بغية القول بأن بعض الناس قد يرون في حمل السلاح مصدرًا للذة يؤذن بتحصيل السعادة، بينما يراه البعض الآخر مدعاة للفخر والشرف، ولا سيّما شرف خوض المعارك والحروب، ولكنه في الحق لم يبسط مثال الجندية إلا ليقرر أن الرجل الأول قد

وافق على الانضمام للجيش وحمل السلاح لأنه يتوقع أن يجد في حياة الجندية ما يلذّه، بينما يرفض الآخر الانضمام للجيش لأنه لا يرى في حياة الجندية ما يبعث على اللذة. وعند هذا الحد، يُلاحظ أن السعادة في وجهة نظر أوغسطين ليست شيئًا آخر سوى حياة اللذات. ولهذا يُسوَّغ لأوغسطين أن يقول إن الرجل الأول قد يجد ما يلذّه في شيء وليكن «م» ولا يجده في شيء آخر وليكن «ن»، في حين أن الرجل الآخر ربما يجد ما يلذّه في «ن» ولا يجده في «م».

وبما أن تحقيق اللذة يؤذن بالسعادة الحقة، فليس ثمة تعارض إذًا بين قبول كل من القضية (١) القائلة بأن جميع الناس يريدون أن يكونوا سعداء والقضية (٢) القائلة بأن جميع الناس يعرفون ماهية السعادة، وبين التسليم أيضًا بهذه البديهية:

(٤) تختلف غايات الناس في الحياة باختلاف مشاربهم.

صحيحٌ أن جميع الناس يريدون أن يكونوا سعداء، ويعرفون أيضًا أن السعادة تكمن في تحقق اللذة، إلا أن الرجل الأول قد يرغب في الانضمام إلى الجيش أملًا في العثور على ما يلذّه في حياة الجندية، في حين يرغب الرجل الآخر عن الانضمام إلى الجيش لأنه لا يجد في حياة الجندية ما يبعث على اللذة.

يختتم أوغسطين الفقرة على هذا النحو قائلًا:

ف٦ «الحق أن هذه اللذة [*gaudium*] عينها هي ما يسميانها سعادة. وبرغم أن الرجل الأول يبلغ غايته بهذه الطريقة، بينما يبلغها الثاني بطريقة أخرى، لكنهما يتفقان كل الاتفاق على شيء واحد: تحقيق اللذة. ولأن هذا الشيء [أعني اللذة] يعيشه ويخبره كل إنسان على وجه البسيطة، فإنه من ثم يتولد من داخل الذاكرة ويُعرَف من دون لبس متى سمع الإنسان كلمة سعادة [أي الحياة السعيدة].» (١٠: ٢١. ٣١)

وعلى هذا إذًا يمكن القول إن السعادة ليست شيئًا آخر سوى اللذة، أو بالأحرى إنها تحقق اللذة. وهو الأمر الذي يمكن أن نصوغه في هذه القضية:

(٥) ليست السعادة شيئًا آخر سوى اللذة [*gaudium*].

ولعل من شأن هذه الأطروحة، أعني القضية (٥)، التي يحلو لي أن أسميها «أطروحة اللذة»، أن تجعل من الشرط التجريبي لمعرفة ماهية السعادة شرطا معقولًا. ولا غرو فإذا كانت السعادة هي تحقق اللذة، وسلَّمنا بأنه ما من أحد إلا وقد خبر شيئًا من اللذة، فإنه يلزم أن يحوز كل إنسان مبدأ معرفة ماهية السعادة. والحال أن هذه الدعوى ربما تبدو أكثر معقولية من اقتراح أوغسطين الذي أشار إليه عرضًا في «الفقرة العشرين» من «الكتاب العاشر»، والقائل بأنه إذا كانت لدينا جميعًا ذكرى عن السعادة، فيلزم بالضرورة أننا كنا سعداء من قبل - «سواء أكان كل واحد منا سعيدًا أم كان الإنسان الذي ارتكب الخطيئة الأولى [أي آدم] سعيدًا». ومع أن أوغسطين يعترف بصعوبة البت برأي جازم في مسألة ما إذا كنَّا قد ورثنا ذكرى السعادة عن آدم قبل أن يهبط من الفردوس، فإن الفكرة القائلة بأن من شأن ذكرى لذة من الماضي أن تدفع الإنسان إلى التفكير في السعادة تعد بحق اقتراحًا أكثر معقولية.

ولكن على الرغم من ميل أوغسطين إلى قبول أطروحة اللذة بوصفها خطوة في سبيل التسليم بمعقولية القضية (١) القائلة بأن جميع الناس يريدون أن يكونوا سعداء والقضية (٢) القائلة بأن جميع الناس يعرفون ماهية السعادة، فإنه سرعان ما سيرفض الاعتماد عليها في معرفة ماهية السعادة. ففي الفقرة «الثانية والعشرين» يعرض أوغسطين لما قد يُخيل لنا أنه تمييزٌ أفلاطوني بين لذّات صادقة وأخرى زائفة. والحال أنه ليس بغريب أن يعتقد أوغسطين أن اللذات الصادقة هي فقط التي تولّد في نفس الإنسان السعادة الحقة. فالسعادة، يقول أوغسطين مناجيًا ربه، «هي أن يجد الإنسان لذته فيك ولأجلك وبسببك. وأما اللذة الحقة فلا يبلغها الكافرون بنعمتك؛ ذلك لأنهم لا ينشدون إلا اللذّات الزائفة.»

وبهذه النقلة يرفض أوغسطين أطروحة اللذة، أو بالأحرى يعدل عن الأخذ بها لصالح هذه القضية:

(٦) ليست السعادة شيئًا آخر سوى لذة الإيمان بالله.

ومع ذلك فبين بذاته أنه ليس في مكنة البشر جميعًا معرفة أن السعادة هي لذة الإيمان بالله، ومن ثم فإن قبول القضية (٦) يؤذن بدحض القضية (٢) القائلة بأن جميع الناس يعرفون ماهية السعادة، كما يؤذن أيضًا بإبطال القضية (١) القائلة بأن جميع الناس

يريدون أن يكونوا سعداء. والحق أن أوغسطين كان واضحًا كل الوضوح فيما يتعلق بهذه المسألة. ففي بداية الفقرة «الثالثة والعشرين» يعترف أوغسطين بأنه «ليس من الثابت أن جميع الناس يريدون أن يكونوا سعداء، ذلك لأن منْ لا يعرفون أن السعادة هي في لذّة الإيمان بك أنت [يا إلهي]، لا يرغبون البتة في تحصيل السعادة الحقة».

على أن أوغسطين لم يأل جهدًا في الحفاظ على معقولية القضية (١) معتمدًا في ذلك على الفكرة القائلة بأن الله هو الحقيقة وأن كل إنسان لا يريد إلا الحقيقة؛ إذ كتب يقول مدافعًا عن معقولية هذه القضية: «ومع أن الناس ميّالون إلى خداع الآخرين، بيد أنّي لم أجد واحدًا يرغب في أن يُخْدَع. وعليه فإن الناس جميعًا يرغبون في أن يكونوا سعداء».

ومهما تكن الأسباب الأخرى التي يمكن أن تسوّغ الدعوى القائلة بأن لذة الإيمان بالله هي السعادة الحقة، فإن محاولة أوغسطين في الحفاظ على معقولية ما تطرحه القضية (١)، أي القول برغبة كل إنسان في أن يكون سعيدًا، قد باءت بالفشل. وحتى لو كان القول بأن لا أحد يرغب في أن يُخدع من الصدق بحيث يمكنه أن يسوّغ الدعوى القائلة بأن كل إنسان لا يريد إلا الحقيقة، فإنه من غير المعقول حقًا التسليم بأن كل إنسان يعرف أن ماهية السعادة هي لذة الإيمان بالحقيقة. وعليه فإذا سلمنا بأن السعادة ليست شيئًا آخر سوى لذة الإيمان بالحقيقة، فإنه لا يُسوّغ لنا أن نمضي في سبيل القول بأن كل إنسان يريد أن يكون سعيدًا.

* * *

قبل أن أنتقل إلى معالجة تصور السعادة الثاني في مذهب أوغسطين، يعنيني أن أتأمل مليًا فيما خَلَصَت إليه فقرات «الكتاب العاشر» من «الاعترافات». ففي هذا الكتاب يبدو أوغسطين ملتزمًا أشد الالتزام بأطروحته القائلة بأن جميع الناس يريدون أن يكونوا سعداء. ولمّا كان القول بأن البشر يسعون على نحو حثيث إلى تحقيق غايات تختلف باختلاف مشاربهم يؤذن بعقبة تعترض سبيل الدعوى القائلة برغبة البشر أجمعين في تحصيل السعادة، حاول أوغسطين ما استطاع أن يتفادى هذه العقبة مقررًا أن الشيء الذي يحقق اللذة لشخص ما قد لا يحققها لشخص آخر. على أنه عاد ليحكم على تحليله بالفشل عندما أضاف قائلًا بأن السعادة الحقة ليست شيئًا آخر سوى لذة الإيمان بالله، إذ

لم يعد في مقدوره إثبات صحة القضية القائلة بأن كل إنسان يعرف ماهية السعادة، ومن ثم البرهنة على أن جميع الناس يرغبون في تحصيل السعادة.

لم يبق الآن إلا أن نحلل طريقة أوغسطين المتأخرة في تعيين ماهية السعادة كما عرض لها «الكتاب الثالث عشر» من رسالته «في الثالوث». ولعل أول ما يستلفت الأنظار في هذا الكتاب هو أن أوغسطين لا ينفك يصرّح منذ «الفقرة الثالثة» بأنه يميل إلى الأخذ بالأطروحة القائلة بأن جميع الناس يريدون أن يكونوا سعداء. ففي حديثه عن شخصية متخيّلة كان قد شرع في وصفها، كتب أوغسطين يقول:

ف٧ «وإذا قال صاحبنا إنكم جميعًا ترغبون في أن تكونوا سعداء لا تعساء، فإن ما يقوله هو شيءٌ يستطيع كل واحد منّا أن يتعرف عليه داخل إرادته. ذلك أنه بصرف النظر عما تنطوي عليه إرادة المرء من غايات يصوّب إليها، فإن أحدًا لا يكف عن نشدان السعادة التي يصبو إليها ويعرفها بنفسه حق المعرفة.» (١٣: ٣. ٦)

ولعل في هذه الفقرة ما يبين لنا في وضوح أن أوغسطين لم يتراجع عن الدعوى القائلة بأن جميع الناس يريدون أن يكونوا سعداء. بيد أنه إذا نظرنا إلى ما ورد بعدها مباشرةً، ونعني «الفقرة الرابعة» من «الكتاب الثالث عشر»، وجدنا أن أوغسطين يولي وجهه شطر القضية (٤) القائلة بأن غايات الناس تختلف باختلاف مشاربهم، مقررًا أن التنوع الظاهر في غايات البشر من شأنه أن يلقي بظلال من الشك على صحة الافتراض القائل بأن كل إنسان يعرف ماهية السعادة، ومن ثم على معقولية الدعوى القائلة بأن جميع الناس يريدون أن يكونوا سعداء. ولذا يقول أوغسطين:

ف٨ «فلو كانوا جميعًا يعرفون ماهيتها [أي السعادة] حق المعرفة، لما زعم فريق منهم أنها كائنة في صلاح النفس وسمو الروح، بينما ظن فريق ثان أنها ليست شيئًا آخر سوى لذة البدن والحواس، وقال فريق آخر بأنها الإثنان معًا؛ فهذا يدّعي أنها في شيء وذاك يقول إنها في شيء آخر. ذلك أنه كلما لذّهم شيء بعينه وجدوا فيه الحياة السعيدة. وعليه فكيف يمكن لهؤلاء جميعًا أن يحبوا ما لا يعرفون ماهيته؟» (١٣: ٤. ٧)

وهنا يفكر أوغسطين في رفض الدعوى القائلة بأن جميع الناس يريدون أن يكونوا سعداء، فكتب يقول:

ف٩ «هل ينبغي أن نشك في صدق تلك الدعوى التي لم يشك فيها شيشرون نفسه [على الرغم من أن الأكاديميين يضعون كل شيء موضع الشك] عندما قرر في كتابه المعنون بمحاورة هُورْتِنْسِيُوسْ أن أقْوَم طريق لبسط برهانه هو أن يبدأ من شيء لا يستطيع أحد أن ينكره، وهو أننا جميعًا نريد حقًّا أن نكون سعداء». (١٣: ٤. ٧)

ولا ينفك أوغسطين يحاول في الفقرة التالية أن يفسّر السعادة باللذة، وهي النقلة عينها التي قام بها في «الكتاب العاشر» من «الاعترافات»، فكتب يقول:

ف١٠ «هل يمكن أن نتجنب هذه العقبة معتمدين على ما قررناه آنفًا، وهو أن جميع الناس يجدون سعادتهم في الشيء الذي يلذّهم؟ (ولا غرو فأبيقور يجد السعادة في اللذة الحسيّة، بينما يجدها زينون في الفضيلة؛ وغيره يجدها في هذا الشيء والآخر يجدها في ذاك). حينئذٍ قد يكون في مقدورنا القول بأن الحياة السعيدة ليست شيئًا آخر سوى أن يحيا المرء وفقًا لما يعتقد بأنه مصدر للذة، وبالتالي فإن القول بأن جميع الناس يريدون أن يكونوا سعداء ليس قولًا خاطئًا ما دام كل إنسان يرغب في تحصيل ما يحقق له اللذّة». (١٣: ٥. ٨)

وتمشّيًا مع رأي شيشرون، يرفض أوغسطين أن يأخذ بهذا الحل التلفيقي. إذ يرى أنه إذا وجد لذة في شيء هو بالفعل مضرّة بالنسبة له، فإنه لن يكون سعيدًا إنْ سعى وراء هذا الشيء طلبًا للذة.

وهكذا يمكن أن نلاحظ أن أطروحة اللذة قد رُفضت مرة أخرى. على أن أوغسطين لم يلجأ هذه المرة إلى تقييد السعادة وقصْرِها فقط على بلوغ لذة الإيمان بالله. ولكنه عوضًا عن ذلك تحوَّل في نقلة جديرة بالالتفات إلى الأخذ بتصور السعادة الصوري الذي وجد فيه بصيصًا من الأمل للاحتفاظ بمكان لدعوتيه الرئيسيتين، ونقصد القضية (١) القائلة بأن جميع الناس يريدون أن يكونوا سعداء، والقضية (٢) القائلة بأن جميع الناس يعرفون ماهية السعادة. وهاكم الفقرة التي قام فيها أوغسطين بهذه النقلة الجديدة:

ف١١ «وما دام القول بأن كل إنسان يريد أن يكون سعيدًا قولًا صائبًا، وأننا جميعًا نتوق إلى تحصيل السعادة، فضلًا عن أننا لا نتجه صوب الأشياء على اختلافها إلا طلبًا للسعادة؛ وطالما إنه ليس في مقدور أحد أن يحب ما يجهله، كما يتعذر أن يجهل المرء ماهية الشيء الذي يدركه ويصبو إليه، فإنه لم يبق بد من التسليم

بأن كل إنسان يعرف ماهية السعادة [أو الحياة السعيدة]. صحيحٌ أن جميع السعداء يمتلكون ما يريدون، إلا أنه ليس بلازم أن يكون المرء سعيدًا بمجرد أن يتحصل على ما يريد. ومع ذلك فإن المرء يصبح تَعِسًا من فوره بمجرد أن يفتقد الشيء الذي يريده أو عندما يمتلك شيئًا لم يرغب فيه أصلًا. وعليه فإن السعيد هو بالأحرى ذلك الشخص الذي يمتلك ما يريد، ولا يخطئ في تعيين مراده». (١٣: ٥.٨)

وهنا يُلاحظ أننا عوضًا عن أطروحة لذة الإيمان بالله قد أصبحنا إزاء هذه الدعوة التي تعرض لتصور السعادة الصوري من وجهة نظر أوغسطين:

(٧) السعادة هي أن ترغب في تحصيل ما هو خير لك فقط ومن ثم امتلاك كل ما ترغب فيه.

حقًّا إنه يساورني الشك في أن يدرك كثير من الناس من تلقاء أنفسهم القضية (٧) بوصفها تفسيرًا يتفق مع فهمهم لماهية السعادة. بيد أنه ليس من العسير جدًا عليهم أن يتخذوا من هذه القضية أو ما يشبهها، ولا سيما بعد النظر والتأمل مليًّا في البدائل المطروحة، منطلقًا لتصور ماهية السعادة. ولئن صح ذلك، يكون أوغسطين قد استطاع أن يقترب كثيرًا من الاحتفاظ بمكان لدعوتيه المفضلتين على نحو يفوق توقعاتنا.

قد يخيل للقارئ أن تصور السعادة الصوري الذي نجده في «الكتاب الثالث عشر» من الرسالة «في الثالوث» إنما هو تصور توصَّل أوغسطين إليه نتيجة لعدم قناعته بتصور السعادة التجريبي كما صاغه في «الكتاب العاشر» من «الاعترافات». غير أن الأمر لم يكن على هذا النحو. وأبلغ شاهد على ذلك ما نرى هنا في هذه الفقرة التي وردت في كتابه المعنون برسالة «في طقوس الكنيسة الكاثوليكية»:

ف١٢ «ليس ثمة شك في أننا جميعًا نريد أن نحيا حياة سعيدة. ومن ذا الذي يمكنه أن ينكر هذه القضية، حتى من قبل أن تتردد على مسامعه. ومع ذلك، فالسعيد في نظري وصفٌ لا يقال على الشخص الذي لم يحصل على ما يحبه أيًّا كان؛ ولا على الشخص الذي يحصل على ما يحبه ويصبو إليه لو كان فيه مضرة بالنسبة له؛ ولا يُقال أيضًا على الشخص الذي لا يحب ما يمتلكه وإنْ كان خيرَ الأشياء. ذلك لأن الشخص الذي يرغب فيما لا يستطيع امتلاكه إنما هو شخص مُعذَّب؛ في حين أن الشخص الذي يحصل على ما لم يكن يرغب فيه إنما هو شخص مخدوع؛ وأما

الشخص الذي لا يرغب في امتلاك ما يجب عليه أن يكتسبه فهو شخص مريض. والحق أنه إذا نظرنا إلى هذه الأحوال في جملتها وجدنا أن أنفس أصحابها لا يمكن أن تكون إلا تعِسة، ولا نزاع في أن التعاسة والسعادة لا تعتريان شخص بعينه في آن واحد؛ ولذا فمن المحال أن يُنظر إليهم بوصفهم سعداء. بيد أن ثمة حالة رابعة يمكن أن نقول عن صاحبها إنه سعيد: وأقصد عندما يكون خير ما هو للإنسان هو عينه ما يحبه ويمتلكه في آن واحد. فهل ثمة سبب آخر يجعلنا نقول إنك مستمتع [*Frui*] بشيء ما سوى امتلاكك ما تحبه وترضاه؟ فلا يمكن أن يُقال على المرء إنه سعيد ما لم يستمتع بما هو خير الأشياء للإنسان. وليس ثمة مَنْ يستمتع بها ولا يكون سعيدًا. وعلى هذا إذًا فإنه يحسن بنا إذا أردنا أن نحيا حياة سعيدة أن نحصل على ما هو خير لنا». (١: ٣. ٤)

تجدر الإشارة إلى أن هذه الفقرة كانت قد كُتبت في سنة ٣٨٨ ميلادية، أي قبل ظهور كتاب «الاعترافات» بعقد من الزمان وقبل تحرير «الكتاب الثالث عشر» من الرسالة «في الثالوث» بثلاثين سنة. ومع ذلك يبدو أنها تشتمل على كافة عناصر تصور السعادة الصوري والذي سوف يعرضه في سعة ويدافع عنه بعد ذلك بثلاثين سنة، وهذا فضلًا عما تنطوي عليه من دعوة صريحة إلى الاهتمام بما هو خير الأشياء للإنسان والاستمتاع [*fruor*] به. على أن أوغسطين لم يكتف بهذه الفقرة، بل ذهب بعدها بقليل، وتحديدًا في الفقرة (١: ١١. ١٨)، إلى القول بأن السعادة هي سبيل وصول الإنسان إلى الإيمان بالله. والحال أن السبب الذي جعله يقرر ذلك يكمن في أنه يرى أن الإيمان بالله هو خير الأشياء للإنسان. حتى الجاحد بالله يستطيع أن ينشد السعادة وأن يعرف ماهيتها ـ أي إنه يرغب في امتلاك ما هو خير الأشياء له ـ وذلك على الرغم من أنه ليس في مقدوره أن يكون سعيدًا بالفعل، في رأي أوغسطين، ما لم يكف عن جحوده بالله.

وهنا نجد أنفسنا إزاء هذه المشكلة المحيِّرة. إذا كان أوغسطين قد عزم في سنة ٣٨٨ ميلادية على أن يصوغ في صورة نهائية تصور السعادة الصوري، فلماذا يحاول جاهدًا في «الاعترافات»، أي بعد ذلك بعشر سنوات تقريبًا، أن يطوِّر التصور التجريبي للسعادة، خصوصا وأن هذه المحاولة قد باءت بالفشل؟

يمكن الجواب عن هذا السؤال فنقول إن من شأن تصور السعادة الصوري، فيما يظهر، أن يفسح المجال لكي أدرك ماهية السعادة تمام الإدراك، حتى لو لم أكن قد حييت البتة لحظة من لحظات السعادة، وأن أدرك أيضًا ماهية السعادة الحقة التي يمكن أن أبلغها في الفردوس. إذ يقتضي ذلك أن أعرف أولًا ماهية الرغبة وما يترتب على إشباعها من نتائج. وأن أدرك ثانيًا حقيقة أن إشباع بعض رغباتي قد يعود عليّ بالنفع والصلاح، في حين أن إشباع البعض الآخر لا يؤدي إلى النتيجة عينها. ومتى أدركت هذه الحقائق تيسَّر لي أن أجمع بينها لكي أصوغ فكرة كاملة عن كيفية إشباع رغباتي وتحقيق ما أنشده على نحو تكون فيه جميع الأشياء التي تعود عليّ بالنفع والخير هي عينها الأشياء التي أرغب في تحصيلها. وحينئذٍ يكون لدي ما يمكن أن أسميّه تصور السعادة الصوري. فلئن صحَّ هذا التصور أستطيع حينئذٍ أن أدرك ماهية السعادة. صحيحٌ أنه قد يُقال إنني لا أعرف بعد ماذا يعني أن أكون سعيدًا ما دمت لم أختبر الحياة السعيدة ولو للحظة واحدة. ولكنني لهذا السبب عينه أميل إلى الاعتقاد بأن أوغسطين كان يقصد بحديثه عن السعادة في «الكتاب العاشر» من «الاعترافات» إلى أن يبين لنا في وضوح كيف نستطيع أن نعرف ماهية ما يشبه السعادة، وكيف يمكن أن نتصور حياة السعادة الكاملة في الفردوس.

ولكن لماذا يعد من الأهمية بمكان أن يكون لدينا تصور لما يبدو عليه الأمر لو كنا سعداء منتهى السعادة الأبدية؟ والجواب عن هذا، في اعتقادي، أن تصور السعادة التجريبي من شأنه أن يحث المرء على القيام بكل ما في وسعه كي يصبح سعيدًا، في حين أن امتلاكه تصور السعادة الصوري فحسب قد لا يكون له نفس الأثر على الإرادة بحيث يدفعه إلى القيام بما يؤذن بتحصيل السعادة.

لذلك لا ندهش إذا ما رأينا أوغسطين في «الكتاب العاشر» من «الاعترافات» يشعر القارئ بأنه يقصد إلى مثل تلك الغاية. وفوق هذا يأتي «الكتاب العاشر» من «الاعترافات» بعد «الكتاب التاسع» مباشرة، وهو الكتاب الذي يعرض أوغسطين في خاتمته لرؤية صوفية سارّة تراءت له ولأمه «مونيكا» قبل وفاتها بأيام قليلة. وبعد أن يصوّر لنا هذه الرؤية الصوفية في حديث عذب، يحثنا أوغسطين على أن نتأمل حالة اللذة الناجمة عنها مؤكدًا أنها «لو طالت وتلاشى كل ما عداها من رؤى، لسلبت هذه الرؤية وحدها لبّ صاحبها وغمرته بلذة روحيّة ليست وراءها لذة على نحو يجعل من حياة الأبدية شيئًا

يشبه تلك اللحظة الخاطفة من البصيرة التي كان يصبو إليها» (٩: ١٠. ٢٥). ولذا يرى أوغسطين أن في كلمات يسوع المسيح «اُدْخُلْ إِلَى فَرَحِ [أو لذة *gaudium*] سَيِّدِكَ». (متى. ٢٥: ٢١) ما يكاد يعلن عن هذه الحالة.

وكما يروي أوغسطين هذه القصة في «الاعترافات»، لا تلبث أمه أن تقول بأنها مستعدة للقاء ربها بعد أن حققت كل مرادها، وأنها لم تعد راغبة في أية سعادة أرضية. وأخيرًا وفي اليوم الخامس من ذاك الحديث لزمت «مونيكا» فراشها تحت تأثير الحمى ثم توفيت متأثرة بمرضها. ولأنه اختبر أيضًا هذه الحالة من السعادة الحقة، فإنني أعتقد أن أوغسطين كان يقصد بعرضه لهذه الرؤية الصوفية إلى أن يبين ماذا يعني أن يكون المرء سعيدًا على نحو يمكنه من الاحتفاظ بمكان لدعوته القائلة بأن جميع الناس يريدون أن يكونوا سعداء ومن ثم فلا بد من أنهم يعرفون أيضًا ماهية السعادة. لكن مما يدعو للأسف أن محاولته قد باءت بالفشل.

وإذا ذهبنا في سبيل المقارنة يمكن أن نلاحظ أن تصور أرسطوطاليس للأديمونيا(*) الوارد في مؤلفه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» هو أيضًا تصور صوري للسعادة (ما دامت الحياة السعيدة عنده ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة، وإنْ تعددت الأفعال فإن الحياة السعيدة تكون هي الفعل المطابق لفضيلة الجزء الأحسن والأكثر كمالًا من ذاتنا). إذ يرى أرسطوطاليس في «الكتاب العاشر» أن الحياة السعيدة هي حياة الفكر والتأمل الفلسفي المحض. كما يدعي أيضًا أن هذه الحياة خليقة بأن تكون هي الأسعد. على أن أرسطوطاليس لم يحاول قط أن يصور لنا كيف تبدو مثل هذه الحياة. فهل لنا أن نقول إنها تبدو كمَنْ يحاول كل يوم أن يثبت صدق مبرهنة «فِرْمَا»(**) الأخيرة؟ ولو صحَّ ذلك لكان في مقدوري بالصدور عن حل أحجية من أحاجي الصحيفة اليومية أن

(*) الأديمونيا «εὐδαιμονία» كلمة يونانية قديمة تعني حرفيًا ربة السعادة والخير، وقد أطلقها أرسطوطاليس على مذهبه في الخير الأسمى.

(**) بيير دو فِرْما (١٦٠١ - ١٦٦٥) عالم رياضيات ومحام ورجل دولة فرنسي شهير اكتشف مبادئ الهندسة التحليلية قبل «رينيه ديكارت» وساهم مع «باسكال» في تأسيس «نظرية الاحتمالات» في علم الحساب. وأما مبرهنة فرما الأخيرة فقد صاغها حوالي سنة ١٦٣٧ على هذه الصورة قائلًا بأنه ليس في مقدورنا صوغ ثلاثة أعداد صحيحة، ولتكن «أ» و«ب» و«ج» في هذه المعادلة: $أ^{ن} + ب^{ن} = ج^{ن}$ إذا كانت «ن» عددًا صحيحًا أكبر من ٢. وجدير بالذكر أن هذه المبرهنة قد ظلت من دون إثبات حتى سنة ١٩٩٥.

أستنتج ما يشبه تصور أرسطوطاليس لحياة التأمل المحض. لكنَّ أرسطوطاليس لم يقل هذا ولم يحاول حتى أن يقف عنده. بل اكتفى بوصف السعادة وصفًا صوريًا معتمدًا فقط على مبدأ الاكتفاء الذاتي. فمن الثابت أنه لا يعتبر تصور «الأديمونيا» التجريبي جزءًا من العلم بالسعادة. وليس هذا بغريب ما دام أرسطوطاليس يؤمن إيمانًا راسخًا، مثله في ذلك كمثل أوغسطين، بأن كل إنسان يريد أن يكون سعيدًا ومن ثم فلا بد أن يعرف كل إنسان ماهية السعادة التي يرغب في تحصيلها.

فلا ينبغي إذًا أن أمضي في سبيل تقييم تصور أوغسطين الصوري للسعادة بأن أعقد مقارنة بينه وبين تصور أرسطوطاليس أو غيره من الفلاسفة الآخرين للسعادة. فأنا راضٍ كل الرضى بما توصلت إليه في هذا الفصل من نتيجة تبين أن الجهود التي بذلها أوغسطين لتعرف ماهية السعادة على هذا النحو الصوري تبدو أكثر نجاحًا من محاولته تقديم تصور تجريبي للسعادة. ومع ذلك فإنني أقترح على القارئ أن يعتبر إخفاق أوغسطين في تقديم تصور تجريبي للسعادة أمرًا جديرًا بالتأمل ولا يقل أهمية عن نجاحه الملحوظ في تقديم تصور نظري أو صوري للسعادة.

وعلى كل حال فإنّي أعتقد أنه من الملائم حقًّا أن يسعى أوغسطين جهده، بوصفه أول فيلسوف غربي يتفلسف انطلاقًا من وجهة نظر الأنا، إلى توضيح ماذا يعني أن يكون المرء سعيدًا. فلئن نجح أوغسطين في تحقيق هذا فحسب، يكون قد عمل أعظم ما يمكن أن يعمله فيلسوف على الإطلاق ليجعلنا نرغب في امتلاك كل ما هو خير الأشياء لنا والتي يحسن بنا أن نكتسبها.

التصحيح اللغوي: محمد المصري
الإشراف الفنــي : حسن كامل

المؤلف في سطور:

«جاريث ب. ماثيوز»

فيلسوف أمريكي ولد بمدينة «بوينس أيرس» في الأرجنتين في الثامن من يوليو سنة ١٩٢٩ ، وتخرج في «فرانكلين كوليدج»، ثم شرع في متابعة دراسته العليا بجامعة «هارڤارد» حتى حصل على درجة الماجستير في سنة ١٩٥٢ . رحل إلى ألمانيا حيث تلقى منحة دراسية بجامعة «برلين الحرة»، ثم عاد منها ليقضي فترة الخدمة العسكرية في سلاح البحرية الأمريكي. وبعد حصوله على درجة الدكتوراه من جامعة «هارڤارد» في سنة ١٩٦١ ، عُيّن ماثيوز مُدرِّسًا في جامعة «ڤرجينيا» ثم محاضرًا في جامعة «مينيسوتا» قبل أن يشغل منصب أستاذ الفلسفة في جامعة «ماساتشوستس» سنة ١٩٦٩ . وفضلًا عن دراساته في فلسفة أوغُسْطين، لماثيوز مؤلفات وبحوث عديدة في فلسفة سقراط، وأرسطوطاليس، وفلسفة العصور الوسطى. وفي أعماله الأخيرة عُني ماثيوز بموضوع التربية وتنشئة الأطفال، فخصه بثلاثة كتب شرح فيها مختلف آرائه الفلسفية، وهذه الكتب هي «الفلسفة وتنشئة الطفل» (١٩٨٠) و«محاورات فلسفية مع أطفال» (١٩٨٤) وكتاب «فلسفة الطفولة» (سنة ١٩٩٤). وقد تُرجمت معظم أعماله إلى لغات أوروبية وآسيوية عديدة.

المترجم في سطور:

أيمن فؤاد زهري

- تخرج في قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة عين شمس سنة ١٩٩٨.
- حصل على درجة الماجستير بتقدير ممتاز من جامعة عين شمس في موضوع «الوعي الجمالي عند هانز جيورج جادمر» سنة ٢٠٠٧.
- سجل في موضوع «المدينة والطبيعة والمثال: بحث في أنثروبولوچيا الجميل عند اليونان إبان القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد» لنيل درجة الدكتوراه من جامعة عين شمس.
- له مقالات مؤلفة ومترجمة منشورة في بعض المجلات المصرية والعربية.